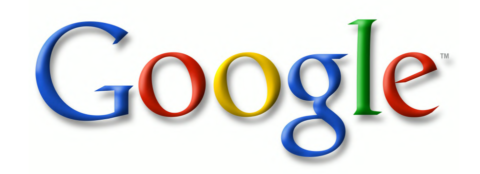



WIDENER
HN U6US 5




ALPHONSE
PICARD & FILS
EDITEURS
RUE BONAPARTE
82
PARIS VIe ARROND.
LIBRAIRIE
ANCIENNE
D'OCCASION
COMMISSION
LIVRES NEUFS
FRANÇAIS
&
ETRANGERS

LE POSITIVISME

ET LE

PROGRÈS DE L'ESPRIT

ÉTUDES CRITIQUES SUR AUGUSTE COMTE

PAR

GASTON MILHAUD

Professeur de philosophie à l'Université de Montpellier.

διὰ γὰρ τὸ ἐν τῇ νοήσει
μὴ ὑπολείπειν...
(ARISTOTE, *Phys.*, Γ. 4).

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1902

LE POSITIVISME

ET LE

PROGRÈS DE L'ESPRIT

DU MÊME AUTEUR

La théorie générale des fonctions de Paul du Bois-Reymond. (Traduction en collaboration avec A. Girot.) Paris, Hermann, 1887.

Leçons sur les origines de la science grecque. Paris, F. Alcan, 1893.

Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique. 2e édition. Paris, F. Alcan, 1898. 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.*

Le Rationnel. — Paris, F. Alcan, 1898. 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.*

Les Philosophes-Géomètres de la Grèce : Platon et ses prédécesseurs. — Paris, F. Alcan. 1900. — Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques.

Num Cartesii Methodus tantum valeat in suo opere illustrando quantum ipse senserit. — Montpellier, Coulet, 1894.

LE POSITIVISME

ET LE

PROGRÈS DE L'ESPRIT

Études critiques sur Auguste Comte

PAR

Gaston MILHAUD
Professeur de Philosophie à l'Université de Montpellier

διὰ γὰρ τὸ ἐν τῇ νοήσει μὴ ὑπολείπειν...
(ARISTOTE, *Phys.*, Γ, 4).

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1902

*Ce livre n'apporte point une œuvre complète d'histoire ou de critique. Il contient quelques études extraites d'un cours que j'ai professé l'an dernier à la Faculté des Lettres de Montpellier, — et déjà publiées séparément dans divers recueils. Le titre sous lequel elles se trouvent ici réunies avertira suffisamment du lien qui les rattache à l'*Essai sur la Certitude logique *et au* Rationnel.

Montpellier, ce 16 Avril 1902.

G. M.

LE POSITIVISME

ET LE

PROGRÈS DE L'ESPRIT

I

LA PHILOSOPHIE D'AUGUSTE COMTE

UNITÉ DE PRÉOCCUPATION[1]

J'ai eu le sentiment que je remplissais un devoir en choisissant cette année pour objet de nos études la philosophie d'Auguste Comte. Il est difficile de dire de quelle forte empreinte elle a marqué la pensée moderne. On rappelait naguère [2] tout ce que lui ont dû ceux mêmes de nos contemporains, comme Taine et Renan, qui se sont défen-

[1] Leçon d'ouverture publiée par la Revue « *la Province* », 1er février 1901.

[2] Levy Brühl, *le Centenaire d'Aug. Comte*, Revue des Deux-Mondes, janvier 1898.

dus d'être de ses adeptes. Et ce n'est pas seulement dans son pays, c'est dans toute l'Europe civilisée que s'est fait sentir son influence ; si bien que cette philosophie, franchissant les frontières, a porté dans le monde entier quelque chose du génie français. Cependant, en dehors des chapelles positivistes où le maître est presque divinisé, il ne semble pas qu'on se soit encore habitué à lire et à commenter Auguste Comte avec le souci de le connaître ; et c'est à peine si nous avons enfin, avec le beau livre que vient de publier M. Levy Brühl, le premier exposé à la fois impartial et complet de sa pensée. Les raisons de cet oubli ou de cette abstention sont faciles à deviner. N'avons-nous pas, très net encore, le souvenir du long règne de l'Ecole de Cousin et de son enseignement plus littéraire que philosophique ? Cet enseignement, vous le savez, se résuma longtemps en une sorte de catéchisme banal, destiné à donner satisfaction, tout à la fois à Platon, à saint Thomas, à Descartes, à Maine de Biran et à Reid, — sans d'ailleurs qu'aucun de ces penseurs eût

consenti à s'y reconnaître. Quelle place eût-il pu réserver à la philosophie de Comte ? Etait-ce seulement un philosophe, cet ancien élève de l'Ecole polytechnique qui, pour établir sa doctrine, commençait par exposer dans deux énormes volumes in-8° les idées et les méthodes des sciences mathématiques et physiques ? Pouvait-on du moins, si l'on acceptait de fermer les yeux sur cette partie de son œuvre, trouver ensuite dans ses écrits la réponse à ces questions fondamentales : « Quelles sont les preuves de l'existence de Dieu ? Quelles sont les qualités essentielles de l'âme ? Comment sont définies les conditions de la vie future ?..... » — Non certes, puisque Auguste Comte déclare l'homme incapable de résoudre semblables questions, et qu'il exclut énergiquement toute métaphysique de la philosophie positive. S'il n'est pas métaphysicien, pouvait-on dire au moins qu'il fût psychologue ? N'apportait-il rien d'intéressant sur ce que peut révéler l'examen attentif des faits de conscience ? Aug. Comte n'a que des sarcasmes pour cette prétendue observation intérieure par laquelle

un « individu, dit-il, se partagerait en deux, l'un raisonnant, l'autre se regardant raisonner ». Logicien, moraliste, Comte ne l'était pas davantage au sens où l'entendait l'Ecole. Ne prétendait-il pas substituer à la vieille théorie des syllogismes le tableau vivant de la marche de la science, et à la morale *a priori* l'étude historique de l'évolution de l'humanité et la formation progressive de relations sociales de plus en plus pures ? — Enfin comment affronter cette langue si peu séduisante d'Auguste Comte ? Claire et logique dans son développement, elle l'était sans doute, mais comme doit l'être une démonstration mathématique ou un ouvrage de science, sans le moindre souci d'élégance ni de légèreté..... C'était décidément bien plus qu'il n'en fallait pour que le *Cours de philosophie positive*, l'œuvre magistrale de Comte, fût soigneusement exclue de nos lycées et de nos facultés.

Aujourd'hui, si quelques-uns de ces griefs, — et particulièrement la difficulté des considérations scientifiques et la lourdeur du langage, — peuvent expliquer

encore le peu d'empressement du public à lire Auguste Comte, du moins un état d'esprit nouveau s'est fait jour dans la philosophie française, qui la porte avec avidité vers ces hommes, tels qu'Auguste Comte et M. Renouvier, — que leur originalité même condamnait autrefois à l'isolement. Il s'est peu à peu formé un milieu intellectuel où tout effort de pensée pénétrante sait trouver place ; où toute recherche originale est accueillie avec reconnaissance, dès qu'elle tend à éclairer d'un jour nouveau quelque aspect de la vie intellectuelle et morale de l'homme ; où aucun programme de préoccupations ne s'impose ; où l'orthodoxie n'a plus de sens, où chacun lutte pour ses convictions, mais avec le respect de la pensée d'autrui ; où la vérité veut sortir non de l'injure, de l'anathème ou de la persécution, mais du choc de toutes les doctrines librement exprimées ; où enfin les plus hautes notions se sont assez épurées pour que personne, quel que soit son Dieu, quel que soit son idéal, n'ose désormais contester que le premier devoir d'un homme est d'être sincère

avec lui-même, avec sa conscience, avec sa raison. C'est assez dire que les temps sont mûrs pour une étude publique sur Auguste Comte. Faite ici même, dans sa ville natale, et dans une chaire où la philosophie et la science sont étroitement unies, vous pourrez considérer cette étude comme un hommage à la mémoire de l'un des plus grands de vos concitoyens.

Est-ce à dire que je parlerai en *positiviste*, en disciple convaincu de la parole du maître ? Non, messieurs. L'hommage dont je viens de parler n'aura rien de commun avec le culte que l'on rend dans certains cercles au grand prêtre de l'humanité : ce sera celui d'un esprit libre à une grande intelligence. J'étudierai Auguste Comte avec la même indépendance de jugement que j'eusse abordé Descartes, Leibniz ou Kant, et je m'efforcerai avant tout de le comprendre et de le faire comprendre ; puis je tacherai de dire quelle est à mes yeux la part de vérité que sa doctrine apporte à l'édifice de la raison, en même temps que je montrerai ses exagérations et ses erreurs.

Aujourd'hui, je voudrais me contenter de vous faire sentir, en un résumé qui se borne aux grandes lignes, quelle est la logique interne de cette doctrine, quelle est l'unité des préoccupations qui l'inspirent.

*
* *

Reportons-nous, si vous le voulez bien, aux environs de 1820, vers l'époque où Auguste Comte commence à penser par lui-même et à écrire. Il vient d'être pendant deux ans le disciple, l'ami, le collaborateur de Saint-Simon. Nous ne sommes pas surpris de le voir absorbé par ce problème qui se posait avec tant d'âpreté au lendemain des formidables secousses de la Révolution et de l'Empire : Comment organiser désormais l'ordre social et en assurer la stabilité ? « La philosophie du XIXe siècle doit être organisatrice », avait dit et répété Saint-Simon. Et cette idée d'ordre, d'organisation nécessaire, a pénétré dans l'esprit de Comte, s'y est enfoncée avec une telle ténacité et y occupe une telle place que depuis ses *Opus-*

cules jusqu'à la *Politique positive* et à la *Synthèse subjective*, c'est-à-dire depuis ses premiers mots jusqu'aux derniers, c'est elle qui, toujours présente, expliquera la démarche de la pensée et jettera sa lumière jusque sur les moindres détails du système. Il faut *organiser*. Mais comment ?

A plusieurs reprises, dès l'opuscule de 1822, puis dans le IVe volume du *Cours de philosophie positive*, puis dans le *Discours sur l'esprit positif*, Comte dresse complaisamment la liste des solutions que ses contemporains essaient de donner au problème. Au premier rang se trouvent celles des deux grandes écoles adverses : l'École catholique et l'École critique ou révolutionnaire. L'une veut ramener le monde au moyen âge, lui rendre l'unité religieuse, et restituer leur pouvoir à l'Église et au Pape ; l'autre veut au contraire poursuivre l'œuvre d'émancipation à laquelle ont collaboré dans des directions différentes les penseurs et les savants de la Renaissance, les protestants, les philosophes du XVIIIe siècle, et enfin les hommes de la Révolution. Comte, tout jeune

encore, a pu se croire quelque disposition à suivre cette dernière École, comme en témoignent les premières lettres à Valat : une courte réflexion l'amène bientôt à ne voir que son impuissance et ses dangers. Dès 1822, il dénonce les deux principes fondamentaux sur lesquels repose la doctrine critique ou révolutionnaire comme n'ayant plus désormais aucun rôle utile à jouer dans la marche de l'humanité, et comme risquant au contraire de rendre à jamais impossible toute réorganisation sociale. Ces principes qui correspondent, l'un au point de vue spirituel, l'autre au point de vue temporel, sont d'une part, le dogme de la liberté illimitée de conscience, d'autre part, le dogme de la souveraineté du peuple. « Le principe de cette doctrine, sous le rapport spirituel, dit-il, est le dogme de la liberté illimitée de conscience. Examiné dans le même sens qu'il a été primitivement conçu, c'est-à-dire comme ayant une destination critique, ce dogme n'est autre chose que la traduction d'un grand fait général, la décadence des croyances théologiques... Il est dans la

ligne des progrès de l'esprit humain, tant qu'on se borne à l'envisager comme moyen de lutte contre le système théologique. Il en sort et il perd toute sa valeur aussitôt qu'on veut y voir une des bases de la grande réorganisation sociale réservée à l'époque actuelle ; il devient même alors aussi nuisible qu'il a été utile, car il devient un obstacle à sa réorganisation. — Son essence est en effet d'empêcher l'établissement uniforme d'un système quelconque d'idées générales, sans lequel néanmoins il n'y a pas de société, en proclamant la souveraineté de chaque raison individuelle. Car à quelque degré d'instruction que parvienne jamais la masse des hommes, il est évident que la plupart des idées générales destinées à devenir usuelles ne pourront être admises par eux que de confiance, et non d'après des démonstrations. Ainsi, un tel dogme n'est applicable par sa nature qu'aux idées qui doivent disparaître..... L'appliquer au nouveau système comme à l'ancien, et à plus forte raison y voir un principe organique, c'est tomber dans la plus étrange contradic-

tion ; et si une telle erreur pouvait être durable, la réorganisation de la société serait à tout jamais impossible... On doit convenir qu'un tel dogme mérite, en effet, les reproches d'anarchie qui lui sont adressés par les meilleurs défenseurs du système théologique.

» Le dogme de la souveraineté du peuple est celui qui correspond, sous le rapport temporel, au dogme qui vient d'être examiné, et dont il n'est que l'application politique. Il a été créé pour combattre le principe du droit divin, base politique générale de l'ancien système, peu de temps après que le dogme de la liberté de conscience eût été formé pour détruire les idées théologiques sur lesquelles ce principe était fondé.

» Ce qui a été dit pour l'un est donc applicable à l'autre. Le dogme antiféodal, comme le dogme antithéologique, a accompli sa destination critique, terme naturel de sa carrière. Le premier ne peut pas plus être la base politique de la réorganisation sociale, que le second n'en peut être la base morale. Nés tous deux pour détruire, ils sont également impropres à fonder. — Si l'un, lors-

qu'on veut y voir un principe organique, ne présente autre chose que l'infaillibilité individuelle substituée à l'infaillibilité papale, l'autre ne fait de même que remplacer l'arbitraire des rois par l'arbitraire des peuples, ou plutôt par celui des individus. Il tend au démembrement général du corps politique, en conduisant à placer le pouvoir dans les classes les moins civilisées, comme le premier tend à l'entier isolement des esprits, en investissant les hommes les moins éclairés d'un droit de contrôle absolu sur le système d'idées générales arrêté par les esprits supérieurs pour servir de guide à la société. » Ainsi s'exprimait Comte dans ses tout premiers écrits. A mesure que mûrit sa pensée, s'accentue aussi son attitude hostile aux révolutionnaires, aux protestants, aux philosophes déistes ou athées qui se réclament de Voltaire et de Rousseau. Ils ont aidé à préparer les temps nouveaux. Auguste Comte les considère donc comme des alliés nécessaires, dont il a bien fallu accepter le concours, mais qu'il n'aime pas et à qui il n'épargne pas ses railleries. A cet égard, sa

correspondance avec Valat, avec d'Eichthal, avec Stuart-Mill, est plus édifiante encore que ses ouvrages. Il ne comprend pas qu'on puisse admirer Rousseau ; Voltaire, il l'accepte à la rigueur, sauf à lui reprocher son audace irrévérencieuse ; les protestants sont à ses yeux des agents de destruction et d'anarchie, par cela seul que leur doctrine se fonde sur le libre examen. D'une façon générale, il reproche à tous ces hommes de ne pas comprendre la beauté grandiose du passé ; et, sauf très peu d'exceptions, comme Condorcet, par exemple, son admiration va aux défenseurs de l'ancien régime. Personne, pas même M. Brunetière, n'a voulu exalter davantage le génie de Bossuet. L'étude de la *Cité de Dieu* de saint Augustin lui suggère cette remarque : « Plus je scrute ce sujet, mieux je me raffermis dans les sentiments où j'étais déjà il y a vingt ans, de nous regarder, nous autres, positivistes systématiques, comme les vrais successeurs des grands hommes du moyen âge. » (Lettre à Stuart-Mill, 1845). Parmi les penseurs de son temps, s'il en est un pour qui il renou-

velle sans cesse l'expression de sa sympathie enthousiaste, c'est Joseph de Maistre. Combien il le juge au-dessus du chef de l'école libérale, de Benjamin Constant ! « Vous pouvez regarder, écrit-il à d'Eichthal, le livre de B. Constant sur les religions comme réfuté d'avance par de Maistre, qui y est du reste traité fort lestement. A ce propos, je ne puis m'empêcher de vous faire part d'une petite observation, c'est que M. de Maistre a pour moi la propriété particulière de me servir à apprécier la capacité philosophique des gens par le cas qu'ils en font. Ce symptôme, dont je me suis beaucoup servi, ne m'a encore jamais trompé. Guizot, malgré tout son protestantisme transcendant, le sent assez bien... » (Novembre 1824).

Pourquoi donc cette sympathie de Comte pour le régime théocratique du moyen-âge, et, par contre-coup, pour tous ceux qui en proclament la grandeur ? Mais tout simplement parce qu'à ses yeux, il a réalisé pendant longtemps l'organisation idéale d'un *pouvoir spirituel* qui faisait l'unité intellectuelle et morale de la société. A l'ancienne puissance

catholique, il n'adresse qu'un reproche, c'est d'avoir été trop faible vis-à-vis du pouvoir temporel. « La puissance catholique, dit-il, bien loin de devoir être le plus souvent accusée d'usurpations graves sur les autorités temporelles, n'a pu au contraire ordinairement obtenir d'elles, à beaucoup près, toute la plénitude de libre exercice qu'eût exigé lé suffisant accomplissement journalier de son noble office, au temps même de sa plus grande splendeur politique, depuis le milieu environ du onzième siècle jusque vers la fin du treizième...; aussi, je crois pouvoir assurer que de nos jours, les philosophes catholiques, à leur insu trop affectés eux-mêmes de nos préjugés révolutionnaires, qui disposent à justifier d'avance toutes les mesures quelconques du pouvoir temporel contre le pouvoir spirituel, ont été en général beaucoup trop timides, sans excepter même le plus énergique de tous, dans leur forte défense historique d'une telle institution... . Quoi qu'il en soit.... le catholicisme a pu accomplir au moyen âge sa mission provisoire pour l'évolution fonda-

mentale de l'humanité ; il a donné enfin au monde par sa seule existence, l'ineffable exemple, suffisamment caractéristique malgré sa courte période d'efficacité, de l'heureuse influence capitale que peut exercer, sur le perfectionnement général de notre sociabilité, l'introduction convenable d'un vrai pouvoir spirituel[1]. » Et déjà d'ailleurs, dans un opuscule de 1826, il avait énergiquement blâmé les révolutionnaires de s'élever contre un pareil pouvoir : « De tous les préjugés révolutionnaires, écrivait-il, engendrés pendant les trois derniers siècles par la décadence de l'ancien système social, le plus ancien, le mieux enraciné, le plus universellement répandu, et le fondement général de tous les autres, c'est le principe en vertu duquel il ne doit pas exister dans la Société de pouvoir spirituel, ou, ce qui revient au même, l'opinion qui subordonne complètement ce pouvoir au pouvoir temporel. Les rois et les peuples qui luttent plus ou moins ouvertement sur toutes les autres

[1] 54e leçon du cours de *Philosophie primitive*.

parties de la doctrine critique, sont parfaitement d'accord sur ce point de départ, » et plus loin : « La décadence de la philosophie théologique et du pouvoir spirituel correspondant a laissé la société sans aucune discipline morale. » De là toute une série de conséquences funestes dont la première est à ses yeux « la divagation la plus complète des intelligences... »

La conclusion, c'est que, pour réorganiser la société, il faut avant tout faire naître un pouvoir spirituel qui rétablisse l'ordre, l'harmonie entre les intelligences, qui impose à tous les mêmes croyances, les mêmes opinions, et qui rende aux hommes dans la vie privée et dans la vie publique, la direction morale qu'ils ont perdue.

Va-t-il donc pour cela se joindre aux partisans de l'Ecole catholique et demander le retour pur et simple au passé ? — Non, certes ; l'état théocratique de la société, déclare-t-il, est désormais impossible. Pourquoi ? Mais tout simplement parce qu'il appartient au passé, parce que l'humanité a marché, et qu'elle ne revient pas en arrière. C'est ici

une idée fondamentale qu'il nous faut comprendre, et qui, si elle ne se confond pas absolument avec l'idée d'ordre nécessaire, s'y rattache pourtant d'une façon très étroite. Auguste Comte emprunte à Condorcet la notion du progrès social, mais qu'il y a loin à cet égard de l'un à l'autre! Il y a toute la distance des tendances révolutionnaires et critiques aux tendances organiques, pour employer les expressions mêmes de Saint-Simon et de Comte. Condorcet conçoit le présent et l'avenir comme s'opposant au passé ; il voit les grandes idées modernes venant tout à coup à la lumière après un long obscurcissement des consciences, et le progrès se réalisant malgré tous les efforts rétrogades de la tradition. Au contraire, aux yeux de Comte, un état social quelconque ne peut naître que du précédent ; le présent et l'avenir sortent tout naturellement du passé ; celui-ci contient toujours les germes des réalisations futures. C'est ainsi que le régime théocratique du moyen âge renfermait en lui-même toutes les raisons de sa dégénérescence, et qu'il devait tout naturel-

lement conduire à la période critique, commencée déjà depuis plusieurs siècles. Auguste Comte en est tellement convaincu qu'il va jusqu'à déclarer que si la France s'est trouvée à la tête du mouvement révolutionnaire, c'est en grande partie parce qu'elle est restée catholique. Pour Condorcet, le progrès est une marche vers un idéal de raison et de justice sociale ; pour Auguste Comte, le progrès est avant tout un *développement* ; « le progrés, dit-il, n'est que le développement de l'ordre ». C'est l'ordre dynamique, pourrions-nous dire encore, opposé à l'ordre statique ; la régularité ou l'organisation interne de la série des états qui se succèdent, au lieu de l'ordre et de l'harmonie des faits coexistants. Et si cet ordre dynamique apparaît à Auguste Comte avec toute sa nécessité, comment songer à remonter le cours des âges ? Un régime passé est un régime déchu. Il faudrait, pour essayer de le reconstituer, réduire à néant tout ce qui en est sorti et a contribué à former une civilisation nouvelle ; et c'est là une impossibilité absolue. Y parvînt-on d'ailleurs, ce

serait un simple retard dans le développement de la société, car les mêmes causes produiraient les mêmes effets, et cette civilisation nouvelle qu'on eût étouffée, renaîtrait un jour avec les mêmes exigences et les mêmes aversions. Ainsi, il faut en prendre son parti, l'état théocratique du moyen âge ne peut plus, ne doit plus revivre ; les croyances sur lesquelles il reposait ne sont plus de notre temps. Remarquez, je vous prie, quel est exactement le point de vue de Comte. Il ne s'arrête pas à discuter la valeur intrinsèque de ces croyances ; il ne prend pas à parti tel ou tel dogme pour en démontrer la fausseté. Les croyances et les dogmes sur lesquels a pu reposer cet admirable édifice religieux sont pour lui un grand fait auquel il rattache l'ensemble des manifestations morales, scientifiques, industrielles, politiques, du moyen âge, et qui se trouve usé, tombé en désuétude, qui ne peut plus servir, parce qu'il a spontanément produit un état social auquel il a cessé de s'adapter.

Mais alors de quel côté chercher la solution

du problème vital que s'est posé Auguste Comte ? Comment donner aux hommes l'unité spirituelle indispensable à une réorganisation définitive, comment rétablir l'harmonie des cœurs et des intelligences qu'avait jadis réalisée l'Église, sans revenir aux dogmes qui lui ont servi de base ?

La grande originalité de Comte est dans la réponse qu'il fait décidément à cette question : C'est sur *la science*, dit-il, que doit reposer l'état social de l'avenir ; c'est elle, qui, se substituant aux croyances théologiques, doit fournir à l'humanité l'élément nouveau, indispensable à l'unification des esprits. Que cela est possible, que cela est naturel désormais, voilà ce que voudra nous prouver toute la philosophie scientifique d'Auguste Comte. Continuons à suivre le mouvement de sa pensée et essayons de comprendre comment elle aboutit à cette conclusion.

Il est frappé tout d'abord de ce que, dans le monde des savants, on est généralement d'accord. Le simple souvenir des leçons de mathématiques, d'astronomie, de physique et de chimie, qu'il a suivies à l'école poly-

technique, suffit à lui donner l'impression d'un domaine intellectuel où règne du moins la plus parfaite harmonie. Quand il s'agit de formuler et de démontrer les théorèmes de la géométrie, de définir les coordonnées d'une étoile, où d'énoncer les propriétés générales des corps, le langage des savants est uniforme ; et l'on s'entend à merveille, non seulement pour énoncer ce qui est, mais aussi ce qui sera. Qu'il soit question de calculer l'instant précis de la prochaine éclipse, les astronomes de Montpellier et de Saint-Pétersbourg trouveront le même résultat. Qu'il s'agisse de construire un pendule battant la seconde, ou un miroir devant faire converger les rayons lumineux vers un point fixé d'avance, ou de prévoir et d'utiliser les réactions de deux corps mis ensemble dans une cornue, les savants de tous les pays procèderont de même, mettront à profit les mêmes croyances, les mêmes convictions et formuleront les mêmes vérités. C'est ce dont personne ne doute. Nous avons tous la confiance la plus ferme en ce que nous disent les savants, quand il s'agit de l'objet même

de leurs études ; nous croyons à leur parole, nous n'essayons pas de penser de façon personnelle en dehors de leurs affirmations et de leurs doctrines. « Il n'y a point de liberté de conscience, selon le mot même d'Auguste Comte, en astronomie, en physique, en chimie... dans ce sens que chacun trouverait absurde de ne pas croire de confiance aux principes établis dans ces sciences par des hommes compétents. » Donc ici, pas d'anarchie, pas de désordre, pas de division des intelligences. Par un simple retour sur les études de sa jeunesse, Comte voit s'établir tout un vaste champ de principes, de notions, d'idées générales s'imposant uniformément à tous les hommes, et s'accompagnant de règles et de prescriptions innombrables pour diriger leurs relations de tous les instants avec les choses de la nature.

Comment cela est-il devenu possible ? Un regard attentif jeté sur l'histoire de la pensée montre bien vite que ces beaux résultats sont relativement récents. Il fut un temps où la réponse à tous les problèmes que pose la science était demandée à l'esprit théologique.

où tous les phénomènes naturels apparaissaient comme les manifestations de divinités cachées. Les conceptions théologiques se sont peu à peu transformées d'ailleurs, et l'esprit humain a passé du fétichisme au polythéisme, puis au monothéisme ; mais à travers ces changements se maintenait le désir de rattacher les faits à la volonté toute puissante d'un Dieu. Puis, par l'évolution naturelle de la pensée, la théologie a fait place à la métaphysique, et les savants ont cherché les causes, les entités, les vertus, les substances invisibles dont ils constataient les effets. Et aussi longtemps qu'ont duré de pareilles préoccupations, la certitude, la confiance sereine, l'accord des savants entre eux étaient choses inconnues : il n'y avait place que pour la conjecture, qui laissait subsister l'inquiétude et le désordre des intelligences. Les mathématiques se sont dégagées les premières, il y a fort longtemps, de l'état théologique ou métaphysique, et se sont constituées déjà avec les Grecs en science positive. L'astronomie a dû lutter de longs siècles, et ce n'est qu'avec Copernic, Galilée,

Newton, qu'elle a définitivement triomphé. La physique a commencé seulement avec Bacon, Galilée et Descartes, à ne plus se contenter des vertus dormitives, calorifiques ou autres, et il lui reste de ce long passé métaphysique de telles tendances rétrogrades qu'elle a bien des précautions à prendre encore pour assurer son caractère positif. La chimie enfin, et non plus l'alchimie, vient à peine de naître avec Lavoisier.

Et qu'est-ce donc qui caractérise l'état moderne de ces sciences, et qui permet enfin de les appeler *positives?* — Elles ont renoncé à toute considération théologique ou métaphysique, à la recherche des causes mystérieuses et cachées ; elles ont renoncé à ce qui est invisible, inconnaissable, à ce qui se devinait autrefois par les efforts d'une imagination mobile, variable d'un esprit à l'autre ; et elles se contentent décidément d'observer et de noter ce qui apparaît à tous de la même manière, les phénomènes, les apparences, ce qui se voit, se touche, s'entend : et enfin, sans demander les causes qui produisent ces phénoménes, elles se

bornent à chercher les modes invariables de leur succession, c'est-à-dire les lois générales qui permettent de décrire leur enchaînement, et par conséquent de les prévoir et de les utiliser. On peut dire encore que, par cette démarche nouvelle, elles substituent le relatif à l'absolu, en ce sens qu'il y est seulement question de ce qui s'adapte à notre esprit et à nos organes, et plus généralement aux conditions où nous vivons. Les lois, dont l'énoncé remplace désormais l'ancienne explication par un absolu théologique ou métaphysique, expriment les faits généraux tels que notre organisation intellectuelle nous permet de les saisir, et valent dans certaines limites de temps et de lieu, auxquelles se trouve liée notre existence. Enfin, par cette suppression même de l'absolu, par la suppression de la chimère inaccessible, les sciences se sont rapprochées du réel et de l'utile, c'est-à-dire de ce que l'esprit humain peut véritablement saisir et manier, de ce qui est par conséquent susceptible de vérification et d'application directe.

Mais si ce sont là les principaux caractè-

res par lesquels les sciences mathématiques et physiques ont conquis ce pouvoir d'unification intellectuelle qui a frappé Auguste Comte, il faudra donc, pour résoudre le grand problème de la réorganisation spirituelle de l'humanité, réaliser toutes ces transformations dans le domaine des faits sociaux et moraux. Il faudra laisser de côté toute théologie et toute métaphysique ; il faudra observer,en s'aidant de l'histoire, tout ce qui intéresse le développement des sociétés ; il faudra formuler des lois, et, substituant le relatif à l'absolu, le réel et l'utile au chimérique et à l'inconnaissable, créer la science positive des faits sociaux. Le jour où il serait permis à des savants d'un genre nouveau d'énoncer, sur les relations morales ou politiques des hommes entre eux, des lois comparables à celles des physiciens et des chimistes, la nouvelle doctrine qui doit faire l'unification des esprits serait définitivement fondée.

Auguste Comte sent lui-même toute l'audace qu'il y a à passer ainsi des sciences physiques à cette autre, que personne avant

lui n'a osé entrevoir, sauf peut-être Montesquieu, à la *sociologie*, comme il l'appellera désormais. Et il nous laisse entendre qu'il n'eût jamais franchi ce pas sans un fait considérable qui vient de se produire de son temps, l'avènement de l'état positif en biologie.

Une fois sorti de l'Ecole polytechnique, il s'est mis avec avidité au courant des travaux de Broussais, de Bichat, de Gall, et il juge que ces savants, le dernier surtout, viennent d'accomplir une véritable révolution. Avant eux, il n'y avait pas, à proprement parler, de science de la vie, parce que, avec l'animisne, le vitalisme et autres principes mystérieux tel que le principe de finalité, on continuait à poursuivre l'absolu. A plus forte raison n'existait-il aucune connaissance réelle des fonctions les plus hautes de l'organisme humain, de celles qui sont liées à la constitution du cerveau. La psychologie de l'Ecole, tout imbue de métaphysique, ne donnait à cet égard que de vaines illusions. Désormais, au contraire, la biologie se fonde, comme les sciences inorganiques, sur l'ob-

servation des faits, la recherche des lois, et l'étude des conditions d'existence, substituée à la finalité. La biologie existe au même titre que l'astronomie ou la physique. Et cependant, combien son objet semblait nous éloigner de ce qui peut être soumis à la science positive ! Quelque chose de nouveau et de saisissant ne se présente-il pas ici ? la convergence d'une série de phénomènes vers un même résultat, la vie ; une sorte de consensus, d'harmonie ; l'accord d'une quantité innombrable de faits distincts concourant à l'unité individuelle d'un être.

Des phénomènes mathématiques d'étendue, de nombre et de mouvement, qui sont incontestablement les plus généraux et les plus simples, on passait à ceux de la physique, en ajoutant la notion de matière, de corps, déjà moins abstraite et plus complexe. La chimie apportait avec elle le fait nouveau de la combinaison, c'est-à-dire de la création, à l'aide de deux corps, d'un troisième ayant des propriétés spécifiques : c'était déjà là peut-être comme une ébauche de cette synthèse, de ce consensus, que nous

ne trouverons vraiment qu'en biologie. Mais pourtant la distance est grande des faits chimiques aux phénomènes du monde organisé ; si grande en vérité qu'elle ne le sera pas davantage maintenant quand, de la vie de l'individu, nous voudrons passer à la vie de la société. Et comme les sciences mathématiques ont rendu possible l'étude des propriétés générales de la matière ; comme celle-ci a préparé la chimie ; et enfin comme les sciences physico-chimiques ont pu permettre en dernier lieu la naissance de la biologie positive, celle-ci à son tour ne prépare-t-elle pas la sociologie, en nous donnant des indications précieuses sur l'homme, sur ses dispositions affectives, sur ses penchants altruistes, sur tout ce qui en lui dépasse l'animalité, et aussi et surtout en apportant, avec l'étude de la vie, la méthode qui convient proprement à la science de l'organisme social ?

Ainsi la sociologie semble pouvoir se présenter comme le terme naturel d'une suite de pas successifs franchis par l'esprit humain. L'objet de la science positive s'est élargi

peu à peu, de façon à s'approcher d'une limite qui paraît se confondre avec l'humanité elle-même, considérée comme un grand tout, soumis lui-même à des lois. Et la conception de ce terme suprême donne à l'esprit cette joie d'avoir appliqué jusqu'à l'extrême limite la loi de complexité croissante, qui le conduisait si aisément des premières connaissances positives aux dernières. Cette joie n'est pas la seule. Quand on essaie de s'élever par la pensée jusqu'à l'objet le moins simple et le moins général, jusqu'à l'objet de la sociologie, n'en est-on pas récompensé par une lumière nouvelle jetée tout à coup sur l'ensemble de la science positive? Les efforts des savants pouvaient sembler jusqu'ici isolés, spécialisés dans des domaines distincts. Envisagés désormais du point de vue de la sociologie, ils sont tous sous sa dépendance. La série que nous avons parcourue, des mathématiques à la science dernière, forme une hiérarchie où l'on s'élève sans cesse, où chaque terme domine les précédents, à mesure que l'objet d'étude de plus en plus complexe tend vers la société

humaine. Les sciences inorganiques font connaître le milieu et les conditions extérieures où celle-ci se développe ; les sciences biologiques nous font connaître les individus qui la composent. Ensemble, elles forment un tout où se retrouve, avec le consensus harmonieux des éléments, ce qui caractérise l'unité organique. Saisir cette unité vivante à travers les multiples domaines de la science positive, tel sera le rôle essentiel du philosophe, qui, de cette vue synthétique et générale, pourra du moins s'efforcer d'enrayer les tendances spéciales des savants, et donner à leurs travaux une direction toujours utile. Ainsi non seulement la sociologie aura sa place marquée à la suite des sciences plus anciennes, mais même par une projection rétrospective de lumière, elle éclairera décidément le sens profond de cette réalité, de cette utilité, de cette relativité, qui étaient la marque de leur état définitif, de sorte que c'est toute la philosophie scientifique d'Auguste Comte, dans ce qu'elle a d'essentiel, qui semble postuler l'existence de cette sociologie, dont elle

attend la consécration de sa positivité et de son unité.

Enfin, en dehors de ces raisons de croire à la science nouvelle, à la sociologie, Comte donne une preuve qu'il juge décisive, en énonçant déjà pour les faits sociaux une loi fondamentale, que confirme l'observation, aidée de la méthode historique. Cette succession d'états que nous a révélée l'évolution des sciences, — états théologique, métaphysique, positif, — n'était là qu'un indice particulier, qu'une application toute spéciale de la grande *loi des trois Etats*, qui domine et gouverne le développement total de l'humanité. Tous les faits sociaux, toutes les transformations économiques, esthétiques, militaires, industrielles, politiques, morales, peuvent s'y rattacher, comme s'efforce de le montrer Auguste Comte, par une patiente analyse qui remonte aux temps préhistoriques et nous conduit à la Révolution.

La science spéculative de la vie sociale, politique et morale, est donc définitivement créée. Il existe une doctrine capable de

remplir la pensée, puisqu'elle s'applique à tous les faits intellectuels et moraux qui désormais l'intéressent ; capable d'unir tous les esprits, puisque ce qu'elle formule ou prescrit se présente au nom de la science ; bien mieux, elle est la Science même, dans ce qu'elle peut avoir de plus complet et de plus profond, la science intégrale de la vie des hommes et des peuples : sur elle se fondera tout naturellement le nouveau pouvoir spirituel. Ce pouvoir spirituel, que l'on cherchait pour assurer aux individus et aux peuples un système uniforme d'idées générales, d'opinions, de croyances, et, pour détruire à jamais l'anarchie intellectuelle, origine de tous les désordres, ce pouvoir spirituel est là tout prêt à s'imposer à l'humanité. En seront investis ceux dont l'esprit se sera formé à l'étude de toutes les connaissances positives depuis les mathématiques jusqu'à la sociologie. Arrière les savants spéciaux, et surtout les géomètres ou les astronomes ; les physiciens et les chimistes seraient à la rigueur plus acceptables déjà, mais il leur manquerait encore, dans l'igno-

rance où ils seraient du consensus organique, le sentiment de la réalité la plus riche, et ils ne pourraient pas convenablement s'élever à la grande notion de l'humanité, « dont l'active prépondérance finale, doit en tout sens remplacer l'antique coordination théologico-métaphysique [1] » Ceux que leur éducation aura suffisamment désignés pour prendre la nouvelle direction spirituelle du monde, auront d'ailleurs une double tâche à remplir. D'une part, ils devront sans cesse communiquer aux hommes les connaissances qui forment l'ensemble de la science positive ; ils devront répandre à profusion l'éducation et l'instruction ; d'autre part, ils pourront agir sur les phénomènes sociaux et moraux de la même manière qu'agissent sur la nature les physiciens et les chimistes, c'est-à-dire en se conformant aux lois qu'ils connaîtront. Leur action ne saurait ainsi s'opposer au développement normal de la société, elle s'harmonisera avec lui au contraire, et aura

[1] Dernière leçon du *Cours de philosophie positive*.

pour principal effet d'en régulariser la vitesse. De la sorte se trouvera assuré désormais le progrès constant de l'humanité, non pas le progrès illimité des idéalistes, lequel est, aux yeux d'Auguste Comte, une chimère et même une contradiction, mais le seul progrès qui pour lui ait un sens, c'est-à-dire la marche vers un but déterminé et réel, nettement entrevu, qui n'est autre que le complet épanouissement de l'état positif.

Il reste à fixer les détails d'une organisation pratique qui donnera à ce pouvoir spirituel son efficacité, en déterminant toutes les circonstances de son fonctionnement et son rôle vis-à-vis du pouvoir temporel. C'est là l'objet d'un travail promis par Auguste Comte dès les premiers écrits de sa jeunesse et réalisé vers la fin de sa vie dans la *Politique positive*. Que l'organisation spirituelle rêvée par notre philosophe y soit modelée sur celle de l'Eglise, en même temps que ses tendances conservatrices se précisent, au point qu'il approuve sans restriction le coup d'Etat du 2 décembre, n'est-ce pas là, mal-

gré les dénégations de Littré, l'aboutissement naturel et logique des préoccupations essentielles d'Auguste Comte ? Evidemment le ton a quelque peu changé. Les progrés d'une vieille maladie nerveuse et l'étrange liaison avec madame de Vaux ont développé chez lui les tendances affectives ; il devient mystique dans son langage : l'humanité fait place désormais au *Grand-Être* ; la philosophie positive s'organise en une *religion* ; les lois de la philosophie générale deviennent des *dogmes* ; lui-même se considère comme une sorte de pontife souverain ; il écrit un *catéchisme* pour le peuple, et rédige des *brefs* à l'adresse des ministres et des empereurs. Tout cela implique assurément quelque chose de maladif, mais lorsque, écartant toutes les bizarreries de ton et d'allure, nous allons droit au fond des idées, nous nous reconnaissons bien au terme normal de sa philosophie.

*
* *

Ai-je besoin de le dire, le rêve d'Auguste

Comte n'est pas sur le point de se réaliser. Moins que jamais l'humanité n'est disposée à confier la direction de ses idées politiques et morales à un groupe de penseurs quel qu'il soit.

Notre philosophe s'est trompé en demandant à la Science, œuvre de raison et de liberté, de justifier un gouvernement des esprits. La seule harmonie des intelligences qui soit possible et durable n'est pas celle qui obéit à une prescription extérieure, quelle qu'elle soit ; c'est celle qui naît spontanément, en un progrès lent mais régulier, de la raison de tous librement satisfaite et des consciences pleinement rassurées.

Rendons du moins justice à la noblesse naïve et touchante du but que visa de toute son âme cet apôtre de paix sociale. Et puis disons-nous bien que la trace laissée par l'œuvre d'un grand homme ne se mesure pas toujours à l'intention dernière qui le guidait. Descartes avait en vue, par une réforme intégrale de toutes les connaissances, de transformer la médecine et de prolonger la vie humaine : ce n'est pas par là, vous le

savez, qu'il a marqué sa place dans l'histoire des idées. Kant n'a jamais eu au fond que des préoccupations dogmatiques et « organiques », il sera et est déjà peut-être surtout l'auteur de la *Critique de la Raison pure*. De même, si Auguste Comte a eu sur les esprits de notre siècle l'influence dont je parlais au début de cette leçon, c'est qu'il aura sans doute, chemin faisant, touché à quelqu'une des réalités profondes sur lesquelles se règle la marche de la pensée humaine. Ce sera l'objet de nos études d'essayer d'apporter sur ce point la lumière et la précision.

II

LA PHILOSOPHIE D'AUGUSTE COMTE

UNITÉ DE TENDANCE[1]

Toute la philosophie de Comte peut se rattacher à l'idée d'ordre. Est-ce bien idée qu'il faut dire ? — Oui, à la condition de donner au mot son sens le plus vague, qui n'exclut aucun aspect de la vie psychique. Comte a soif de l'ordre, comme Descartes a soif des idées claires. Savoir, c'est pour lui connaître l'ordre des choses ; penser, philosopher, c'est méditer sur l'ordre des connaissances ; vivre, agir, aimer, c'est être et se sentir l'un des éléments d'un ordre total, d'une harmonie que réalise la société humaine, inséparable elle-même du milieu où elle se développe, et auquel elle s'adapte. Toutes préoccupations politiques,

[1] Ce chapitre a paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° de juillet 1901, sous ce titre : l'*Idée d'ordre chez Aug. Comte*.

morales, sociales, toute tentative d'action publique, doivent avoir pour but essentiel d'assurer la marche naturelle de cet ordre immanent, et d'en régulariser le développement normal. Point de progrès qui n'ait sa source dans l'ordre établi, comme l'évolution de la vie d'un être dérive de son organisation. Partout, dans les sociétés comme chez les individus, dans les êtres vivants comme dans les choses inorganiques, dans l'état actuel du monde ou dans les transformations du passé, ce que Comte veut voir, saisir, et achever de réaliser, c'est toujours, à des degrès divers de complexité et de richesse, l'ordre, la hiérarchie, le consensus, l'harmonie. Voilà ce que nous voulons montrer en nous bornant du moins aux traits essentiels de sa philosophie.



Au degré le plus simple, l'ordre d'un ensemble d'objets résulte de ce que, par leur position dans l'espace ou dans le temps, ils participent de quelque propriété commune : ils sont, par exemple, tous en ligne droite,

ou sur un cercle, ou sur un même plan, ou à des distances égales les uns des autres ; ou bien ils se succèdent à intervalles égaux ; ou enfin, plus généralement, ils sont disposés de telle sorte qu'aucun ne frappe l'attention exceptionnellement : ils rentrent tous dans une certaine uniformité. Il y a déjà là un lien entre tous les éléments qui concourent à l'ordre ; chacun a sa place, son rang, assigné par quelque règle, et dont la détermination dépend de la place et du rang des autres éléments. L'ordre naît d'une sorte d'égalité de dépendance à l'égard d'une relation aperçue par l'esprit, laquelle peut varier, depuis une simple constatation de ressemblance ou d'identité jusqu'à une équation mathématique plus ou moins savante, et constitue en tout cas une unité abstraite, géométrique ou logique.

La notion de l'ordre se complique dès que s'introduit celle du supérieur et de l'inférieur, dès que par conséquent l'égalité de dépendance à l'égard d'un rapport ou d'une formule fait place à une sorte de hiérarchie, d'après laquelle tels éléments relèvent direc-

tement de tels autres qui sont placés dans un certain sens au-dessus d'eux. L'exemple d'une administration, où les indications se transmettent du chef aux derniers subordonnés, ou inversement de ceux-ci à celui-là, prenant à chaque degré une importance spéciale, donne une image concrète assez claire de cet ordre nouveau. Il est caractérisé par le fait d'une échelle, d'une pluralité de degrés,[1] d'une différence qui varie régulièrement et dans le même sens, dans la qualité, dans la valeur ou la dignité des choses que l'on considère. Ce n'est plus seulement une relation qui domine un ensemble d'éléments, c'est une série de relations en vertu desquelles un groupe dépend d'un autre, celui-ci d'un troisième, et ainsi de suite, la succession ou la classification se faisant d'ailleurs elle-même d'après cette loi.

Enfin, que la succession des degrés ne soit plus linéaire, qu'un certain nombre de séries se groupent et concourent vers un centre unique ou vers une sorte de sommet qui domine l'ensemble, qui en soit la raison, le but, le point de convergence, ou

seulement qui l'explique et nous guide dans l'examen de cet ensemble : nous atteindrons l'idée d'ordre dans ce qu'elle a de plus riche et de plus complexe, et telle que la vie organique en donne le plus merveilleux exemple.

A ces états divers, l'ordre apparaît comme la soumission du multiple à l'un, du varié au même, et, quelle qu'en soit la complication progressive, quand on passe de la régularité tout extérieure du premier cas à la constitution d'un organisme vivant, une idée commune subsiste, c'est que les éléments cessent d'être isolés ; ils sont reliés les uns aux autres de telle sorte que chacun doive sa valeur et son importance au rôle qu'il joue dans l'ensemble. Mais on sent cependant la distance qui sépare les degrés extrêmes de cette échelle : elle se trouvera marquée dans les conceptions de Comte, et éclairera plus d'une fois sa philosophie ainsi que sa métaphysique inconsciente.

***

Dès les opuscules de Comte nous voyons

aisément ce qui fait son inquiétude et l'incite aux méditations philosophiques : il est avant tout frappé du désordre des opinions, de l'anarchie des intelligences. Les premières lignes signées de lui, et qui datent de juillet 1819, ont justement pour objet d'opposer ce désordre à l'identité des désirs, tous les hommes souhaitant également la paix ou la liberté, mais chacun la voulant réaliser par des moyens différents. Et déjà, il est tenté de dénoncer la liberté illimitée de penser comme responsable du désordre des esprits. Il le fera d'ailleurs bientôt, quand commenceront, pour ne plus cesser, ses attaques contre la doctrine révolutionnaire et critique. Cette doctrine repose, dit-il, sur deux principes qui ont pu jouer un rôle utile quand il s'agissait de détruire, mais qu'il faut désormais condamner, parce qu'ils sont incapables de fonder aucun ordre social : ils sont exclusivement critiques, ils ne sont pas organiques. Ces principes sont l'un « le dogme de la liberté illimitée de conscience », l'autre « le dogme de la souveraineté du peuple ». Il restera toute sa vie fidèle dans

ses sentiments à la répugnance que lui inspirent ces sources de désaccord intellectuel et de troubles politiques. D'une part, en ce qui concerne l'esprit de libre examen, il reporte l'aversion qu'il lui suggère sur tous ceux qui l'ont à quelque degré défendu, les protestants d'abord, puis les philosophes du XVIIIe siècle, les hommes de la Révolution. Les premiers ont crû à tort pouvoir créer un ordre spirituel nouveau ; leurs tendances dogmatiques n'ont pu avoir raison de l'élément éminemment destructeur sur lequel repose leur religion ; ils donnent naissance à une multiplicité indéfinie de sectes distinctes, et, quand ils s'imaginent unir et organiser, ils ne font que dissocier, décomposer, diviser. Les penseurs et les hommes de la Révolution, comme ceux qui s'inspirent d'eux, sont des esprits étroits ; sauf quelques exceptions, comme Condorcet, par exemple, Comte a pour eux aussi peu de sympathie que d'estime. Et d'autre part, on le sait, ses déclarations politiques confirmeront jusqu'à la fin de sa vie son horreur de la souveraineté populaire.

Est-ce là seulement le fait d'une philosophie qui ne peut songer à s'établir que sur les ruines de la doctrine révolutionnaire? L'âge positif dont Aug. Comte voudrait proclamer l'avènement doit succéder à l'âge critique : cela suffit-il à expliquer son attitude si agressive et si peu bienveillante à l'égard de tous les représentants, à quelque degré et dans quelque direction que ce soit, de l'esprit de la Révolution ? Une comparaison facile montrera tout de suite combien cette considération est insuffisante. L'âge positif ne doit pas seulement exclure la doctrine révolutionnaire ; il doit bien plus encore, semble-t-il, condamner les tendances théocratiques. Entre celles-ci et celle-là, c'est même la première, Comte le déclare tres nettement, qui se trouve le plus près de l'esprit positif, ne serait-ce que par son culte pour la science et par ses dispositions naturellement humanitaires ; ne serait-ce encore que parce qu'elle était nécessaire pour permettre le passage de l'état théologique à l'état positif. Or, les sentiments d'Aug. Comte à l'égard de l'état théocratique qu'a-

vait réalisé le moyen âge et de tous ses défenseurs anciens ou contemporains, témoignent au contraire de la plus ardente sympathie. Les pères de l'Eglise ont été les prédécesseurs les plus directs du positivisme, saint Augustin, saint Thomas, Bossuet, ont toutes les qualités qui sont la marque du génie ; Joseph de Maistre est le plus grand penseur de son temps. Pourquoi donc cette différence d'attitude ? Comte reproche aux révolutionnaires de ne pas savoir admirer le passé, d'où sort naturellement le présent ; par réaction contre eux, il exaltera le moyen âge, soit ! Mais le même principe ne le conduirait-il pas mieux encore à admirer la période critique des trois derniers siècles, qui, plus directement que le dixième sans doute, a préparé l'âge positif ; or, c'est le contraire qui nous frappe. En politique, de même, les principes sortis de la Révolution ne s'adaptent-ils pas mieux que la royauté de droit divin aux temps nouveaux qu'appelle le positivisme ? Pourquoi donc les tendances conservatrices de Comte ? pourquoi écrit-il à Stuart Mill que si Louis-Philippe venait à

mourir, il préférerait un gouvernement de réaction catholique au triomphe des révolutionnaires ? pourquoi un peu plus tard approuve-t-il le coup d'état du 2 décembre ? pourquoi se flatte-t-il, dans sa lettre au Czar, d'avoir toujours combattu « la souveraineté du peuple et l'égalité plus radicalement que n'avait pu le faire aucune école rétrograde ?... » Pourquoi, sinon parce qu'il voit d'un côté la division, la lutte, le désordre, tandis que, grâce à la soumission qu'implique l'ancien régime, à une direction spirituelle ou à une domination politique, il croit voir de l'autre côté l'ordre dans la rue, et l'ordre dans les intelligences ? Si l'on doutait que ce fut là la véritable raison de l'attitude et des sentiments de Comte, il suffirait de relire, dans le Ve volume du *Cours de philosophie positive*, ces pages si pleines d'admiration pour l'organisation de l'Eglise catholique au moyen âge. Tout ce qui contribue à l'unité par la soumission, la constitution hiérarchique du clergé, la souveraineté absolue du pape, tout est justifié et exalté. Et Comte répète bien des fois que

ce pouvoir spirituel si remarquablement harmonieux qu'a réalisé l'Eglise a été la cause principale de son efficacité dans le développement de la civilisation humaine. Enfin, il est tellement vrai que ce qui l'attire et le séduit du côté des doctrines rétrogrades, c'est l'ordre qu'elles assurent à ses yeux, que son rêve est de leur emprunter tout leur régime organique, en changeant seulement les bases intellectuelles sur lesquelles elles reposent, et d'atteindre à un état nouveau, — où l'ordre ancien se retrouverait fondé sur les croyances scientifiques,— par un pouvoir spirituel, dont l'organisation rappellerait celui du moyen âge. Bref, c'est le besoin instinctif de l'ordre qui détermine chez Comte son attitude à l'égard des plus graves questions qu'il se pose, dès les débuts de sa carrière, et qui fixe la direction de sa philosophie. Son but est en effet avant tout la réorganisation de la société par l'unification des opinions et l'accord des intelligences. Montrons que toutes les démarches de sa pensée, désireuse d'atteindre ce but, enveloppent toujours par quelque côté l'un des aspects fondamentaux de l'idée d'ordre.

*
* *

Comte est entraîné, dès les premières méditations sur les hommes et les peuples, à envisager un *état* intellectuel commun à tous et dominant toutes les manifestations de la pensée. Le plus ancien est à ses yeux, comme on sait, l'état théologique, que caractérise la croyance à une puissance divine, cause de toutes choses. Une pareille vue trouve-t-elle sa justification complète dans les réalités historiques? Y a-t-il eu jamais un temps où l'humanité entière se laissait guider par ses croyances théologiques? Sans parler de sectes philosophiques bien connues, comme celle des Épicuriens, qui ont nié la Providence et l'action des Dieux sur les choses de ce monde, n'avons-nous pas eu, depuis plus de deux mille ans déjà, le spectacle d'immenses populations pratiquant le Bouddhisme ou la doctrine de Confucius, c'est-à-dire en somme manifestant des croyances que gouverne la tradition bien plus que l'attachement aux dieux? Comte ne le nierait probablement pas, car il a voulu limiter à l'Europe occidentale

le champ de ses études. Mais à cette condition même, voyons-nous à une époque quelconque toutes les pensées des hommes subor-bordonnées aux doctrines théologiques ? On l'a dit bien des fois, y a-t-il eu un état théologique pour l'idée de la pesanteur, par exemple ? — Comte répond que les diverses séries de connaissances n'ont pas progressé simultanément. Quelques-unes se sont dégagées il y a si longtemps de la théologie qu'elles nous semblent y avoir échappé ; mais à côté d'elles, une foule d'autres portent la marque de l'état primitif de l'humanité. Encore est-ce là une concession fort importante. La notion de l'*état* que conçoit Auguste Comte en reçoit une singulière restriction. Il a déjà fallu limiter la portion de l'humanité que l'on envisage ; maintenant il faut faire une distinction entre les divers domaines de pensée, et, selon que l'on considère tel ou tel, se reporter à telle ou telle époque. Il en résulte déjà quelque peine à trouver une matière qu'épuise cette idée d'état théologique, à saisir comme une tranche de l'histoire de l'humanité qui puisse s'ordon-

ner sous ce titre commun. Du moins ici, il reste d'une part une définition compréhensible — les croyances théologiques envisagées comme fondement essentiel de toute pensée, — et d'autre part une période, restreinte il est vrai, mais assez bien déterminée, quelques siècles du moyen âge, où d'une manière générale la domination ecclésiastique semble avoir réalisé ces conditions.

Mais en est-il encore de même si nous passons à l'*état métaphysique* ? La difficulté n'est plus seulement d'assigner une époque où l'ensemble des intelligences soit soumis à une loi commune, mais même de donner de cet état une définition suffisamment claire. Quel est en effet le sens de ce mot « métaphysique » ? Toutes les fois que Comte veut s'en expliquer, il est une première signification sur laquelle il insiste. L'état métaphysique est caractérisé tout d'abord par cette condition qu'on cherche « à expliquer la nature intime des êtres, l'origine et la destination de toutes choses, le mode essentiel de production de tous les phénomènes ; mais au lieu d'y employer les agents

surnaturels proprement dits, on les remplace de plus en plus par ces *entités* ou abstractions personnifiées, dont l'usage, vraiment caractéristique, a souvent permis de désigner l'explication métaphysique sous le nom d'ontologie[1] ». L'exemple typique est celui de la vertu dormitive de l'opium, dont parle Molière. Dans ce sens, il est bien plus difficile sans doute que tout à l'heure de concevoir dans le passé une période où l'esprit humain ait universellement manifesté pareille tendance. La métaphysique ainsi entendue n'a pu jamais être que le fait de quelques intelligences isolées, et comme elle se confond en somme avec la philosophie de penseurs tels que Platon, Aristote, Saint-Thomas, ou avec les tentatives des savants pour expliquer les choses de la nature, il ne paraîtrait pas commode de citer la date de son apparition. En outre, comme le reconnaît Comte, depuis trois siècles la science s'en est dégagée de plus en plus au point de n'en garder que des traces isolées. Il y a beau temps que les vertus dormitives ou

[1] Discours sur l'Esprit positif, p. 12.

autres ont fait place à des considérations plus sérieuses, et, en somme, si l'état métaphysique se caractérisait par l'explication ontologique, le chef du postivitisme ne serait guère fondé à réclamer avec tant d'insistance la venue d'un âge nouveau. Mais la lecture des opuscules et des IVe et V^e^ volumes du cours de philosophie positive montre aisément que les attaques les plus ardcntes sont dirigées moins contre la philosophie et la science des scolastiques que contre la pensée du XVIIIe siècle. Or, où sont donc les cntités, les substances, les vertus, dont l'abus justifierait les critiques qu'adresse Comte à Voltaire, à Rousseau, et aux « littérateurs » qui propagent la doctrine révolutionnaire ? Non seulement la science a suivi avec eux ses voies définitives, mais ne peut-on pas dire que, sous l'influence des Anglais, de Locke surtout, ou peut être comme simple prolongement de la pensée cartésienne, la philosophie s'est de plus en plus éloignée de la métaphysique de l'Ecole ? C'est à peine si elle reste encore vaguement déiste. Il est vrai qu'elle semble parfois remplacer toutes

les vieilles entités par une seule, la nature ; mais, en réalité, ce ne sont pas ces derniers vestiges d'une pensée rétrograde qui empêchent Comte de voir dans l'esprit du XVIIIe siècle le quasi avénement de l'état positif. Au fond, ce qui le frappe, c'est son caractère idéaliste. Ce ne sont plus les substances et les entités qui guident les encyclopédistes et les précurseurs de la Révolution, ce sont les *idées*. Ces rêveurs parlent de liberté et d'égalité au nom d'une raison qui ne se confond pas assez étroitement avec les réalités. Ils croient au progrès indéfini, et s'imaginent volontiers qu'on peut en accélérer la marche par des lois ou des institutions qui rapprocheraient la société de leur idéal. Par leur exaltation du droit individuel, ils aboutissent à une morale qui ne laisse plus assez de place aux sentiments altruistes, et à une politique de désordre fondée sur l'esprit de libre examen. Leur pensée fourmille de sophismes et de chimères.

On le voit, le sens du mot métaphysique a dû subir déjà une déformation manifeste sous la plume de Comte pour s'appliquer à cet état

d'esprit. Si c'était la seule que nous eussions à constater, nous pourrions au moins saisir, sous cette signification nouvelle, une période assez clairement uniforme, et un mouvement de pensée assez nettement défini. Mais il suffit de jeter les yeux sur la leçon que Comte consacre à l'âge métaphysique pour voir que ce n'est pas là en somme le sens auquel il s'arrête le plus souvent. Le long chapitre qui termine le cinquième volume du *Cours de philosophie positive* dresse le tableau des éléments de toutes sortes qui depuis le XIIIe siècle ébranlent et peu à peu détruisent le régime théologique. L'état métaphysique est alors caractérisé surtout par la lutte contre l'état antérieur, et Auguste Comte confirme lui-même cette interprétation par le titre de la leçon : age métaphysique, *ou âge critique*. Dès lors, l'état métaphysique remonte jusqu'au cœur même du monothéisme[1]. Comte le répète assez souvent, le régime de controverse inhérent à celui-ci devait être la pre-

[1] A vrai dire même, l'esprit métaphysique intervient déjà dans le passage du fétichisme au polythéisme (Voir la fin de la 52e leçon).

mière fissure par où allait s'introduire le libre examen. L'Aristotélisme, consacré par saint Thomas, puis la Réforme, ont porté à l'orthodoxie religieuse des coups plus efficaces que les penseurs de la Renaissance et même que les philosophes des deux derniers siècles ; en même temps les progrès de la science et de l'industrie préparaient l'âge nouveau. Et en somme l'état métaphysique est une résultante de ces deux mouvements, dont le premier, — le mouvement de destruction —, est le plus accentué, et dont le second ne pouvait encore prendre son importance décisive. Tout cela est fort clair, mais une chose cesse de l'être, c'est la notion même de l'*état* que nous voulions comprendre. Il ne faut même plus chercher à saisir dans ce mot un ensemble d'éléments qui caractériseraient la pensée des hommes à un moment donné. Nous ne parvenons à voir clairement qu'une disparition lente de certaines croyances, que la transformation continue d'un régime, que la substitution progressive d'un nouveau mode de penser à l'ancien. Bref, là où l'on voudrait nous montrer comme une tranche de l'huma-

nité, définie dans ses caractères fondamentaux, dans ses déterminations essentielles, nous ne saisissons qu'un écoulement, qu'un devenir, qu'une destruction plus ou moins rapide du passé, avec des promesses d'avenir. Dans cette évolution dynamique, qui conduit à l'âge positif, Comte a cru pouvoir fixer une période, en ranger toutes les circonstances sous une étiquette qui en marque l'unité statique : cette unité est toute négative ; ou plus exactement le mot qui y correspond ne s'entend vraiment que si l'on supprime toute considération organique et statique, et qu'il ne serve à exprimer qu'un mode de transformation. Dès lors nous sommes fondés à déclarer de nouveau, et avec bien plus de raison, que les *états* de Comte ne se définissent pas par la matière qu'il leur donne, et il reste seulement qu'ils tirent une partie de leur signification et de leur importance d'une disposition formelle de son esprit. Celui-ci sent avant tout la nécessité de saisir des groupements organiques, des ensembles ordonnés et unifiés : il y a là comme une catégorie qui domine et dirige sa pensée.

*
* *

L'état positif, l'âge nouveau dont Comte se fait l'apôtre, aura sur le précédent l'avantage d'être organique ; par lui deviendra possible l'accord des intelligences, l'unification des opinions et des croyances, d'où résultera l'ordre social. Le premier caractère de la méthode positive, l'un de ceux qui lui donnent toute son efficacité, c'est l'attachement à la réalité observable. Tandis que l'esprit théologique ou métaphysique s'attache à des essences mystérieuses dont la considération ne développe en chacun de nous qne des tendances spéciales, en faisant surtout le jeu de l'imagination, l'âge positif ne veut connaître que les faits qui s'observent, que les choses qui se voient, se touchent, s'entendent, que les phénomènes qui impressionnent nos sens, nous apparaissant à tous de la même manière. C'est là la seule réalité dont il sera désormais question ; c'est là le fonds exclusif où l'homme devra porter ses regards pour y puiser la matière de la science.

Ce phénoménisme est-il chose inattendue

au XIX[e] siècle? Assurément non. Dans le mouvement de la pensée philosophique qui, depuis Descartes jusqu'à Kant, et au delà, jusqu'à M. Renouvier d'un côté et à Stuart-Mill de l'autre, a sans cesse accentué la tendance de l'esprit humain à se détourner de la substance, de la chose en soi, du noumène, de la cause, la position de Comte n'a rien qui surprenne. Mais il faudrait se garder de le rapprocher de trop près d'aucun de ces penseurs. S'il conçoit la réalité comme réduite aux faits sensibles, et s'il en supprime toute considération ontologique, ce n'est pas comme conséquence de quelque doctrine philosophique portant sur les conditions de l'être ou de la pensée. Nous ne trouvons chez lui ni théorie métaphysique, ce qui est naturel, ni aucune analyse psychologique rappelant celle de Hume ou de Stuart-Mill. En somme, ses affirmations simplement posées comme caractérisant la méthode positive semblent se rattacher à cette idée fondamentale que la réalité ainsi comprise peut seule réunir l'adhésion de tous les esprits, et faire l'ordre dans les intelligences, en y provoquant

la certitude sereine. Dès que l'attention se porte sur les choses invisibles et mystérieuses, l'imagination et la rêverie ont beau jeu ; mais de leur nature, elles ne peuvent être qu'individuelles, et leurs productions ne seront pas douées de cette évidence universelle, qui doit consacrer les vérités de la science en leur donnant leur rôle éminemment social. L'histoire des sciences est là d'ailleurs pour le prouver ; elles n'ont réussi chacune à se constituer vraiment, à présenter la certitude complète, et à réaliser par là l'harmonie de toutes les intelligences, que du jour où elles ont renoncé à la chimère des substances et des agents.

Du moins ce renoncement a-t-il eu pour effet de laisser sans lien les faits que l'observation accumule ? et l'ordre dans les esprits n'est-il atteint que par la suppression de tout ordre dans les choses ? Bien loin de là, Comte rétablit tous les liens, mais les liens qui se voient, qui s'observent, qui se vérifient, en substituant les lois aux causes. Les lois sont l'expression des rapports constants, des successions régulières, qu'il est permis de cons-

tater. Par elles, la réalité qui doit saisir la science cesse d'être une longue série de faits isolés, un chaos informe, une multiplicité indéfiniment variée. Comte n'eût voulu à aucun prix d'une réalité semblable ; il en combat l'idée avec autant d'énergie qu'il rejette la métaphysique. Les faits sont reliés entre eux dans un ordre invariable, dont la connaissance est le but véritable de toute recherche scientifique.

Cet ordre extérieur, qui se traduit par des lois naturelles, n'est d'ailleurs justifié pour Comte par aucune théorie qui pourrait ressembler à un effort de donner à l'induction un fondement philosophique. Quand il se défend çà et là d'avoir obéi à quelque sentiment *a priori*, en posant l'existence des lois, et qu'il en appelle simplement à l'expérience, nous ne pouvons nous empêcher de trouver une disproportion effrayante entre les preuves qu'il semble ainsi vouloir en donner et son attachement si étroit, si rigoureux à « l'extension universelle du dogme de l'invariabilité des lois naturelles », comme il dit lui-même. « Tous les phénomè-

nes quelconques, écrit-il, inorganiques, physiques ou moraux, individuels ou sociaux, sont assujettis d'une manière continue, à des lois rigoureusement invariables ». Il est profondément troublé par la seule apparence d'une restriction à ce dogme, comme dans la théorie des probabilités. Celle-ci n'envisage-t-elle pas des faits également possibles, sans aucune liaison entre eux, pour essayer de faire sortir des règles de cette absence de relation ? Il ne veut rien savoir de ce chapitre si important des mathématiques, et va jusqu'à interrompre chaque année ses fonctions de répétiteur à l'Ecole polytechnique pendant la période où le programme d'interrogation porte sur ce calcul. — Bref, à l'égard du principe des lois, Comte donne bien moins l'impression d'une conviction raisonnée, que d'une croyance instinctive, qui a quelque chose de dogmatique, et se sent heurtée par l'apparence d'une seule exception. Il y a de l'ordre dans les choses, et il faut en trouver : voilà assurément l'inspiration qui lui vient du fond de sa pensée et qui le guide dans ses affirmations. N'est-ce pas d'ailleurs à peu près ce qu'il dit

lui-même ? « Le sentiment élémentaire de l'ordre est, en un mot, naturellement inséparable de toutes les spéculations positives constamment dirigées vers la découverte des moyens de liaison entre des observations dont la principale valeur résulte de leur systématisation. » (*Discours sur l'Esprit positif*, p. 91).

Mais, sans insister davantage pour le moment sur cet ordre objectif, revenons à celui qu'il sert à fonder : à l'organisation de la science dans l'esprit humain. Comment devons-nous procéder pour connaître la réalité ? pour découvrir les lois ? D'un mot, on peut résumer toute la logique de Comte en disant qu'elle a pour but de fuir la chimère, de nous attacher et de nous ramener sans cesse à ce qui seul est réel, à ce que seul peut saisir notre expérience. Nous ne pouvons évidemment nous renfermer dans les choses concrètes; il nous faut raisonner ; il nous faut préparer par des études abstraites les observations futures. Par exemple, le géomètre doit envisager toutes les définitions possibles, toutes les propriétés caractéristiques d'une

courbe pour pouvoir plus aisément constater la réalisation de cette courbe dans le monde des faits. Mais sur quoi doivent porter les méditations ? Sur quels éléments devons-nous raisonner ? C'est toujours, sans exception et sans restriction, sur des idées abstraites, c'est-à-dire sur des éléments qui sont comme des résidus d'impressions passées. Elles diffèrent des objets concrets en ce qu'elles n'en rappellent que des parties, mais elles ne cessent de répondre à toutes les exigences d'une représentation sensible réalisée ou réalisable. Jusque dans le domaine où l'on semble être le plus loin possible des choses matérielles, en géométrie pure, les figures gardent toutes leurs propriétés concrètes. Une ligne, une surface ne sont jamais sans épaisseur, si ténue que nous imaginions la ligne, si mince que nous concevions la surface. Jamais, en dépit des vieilles tendances, Comte n'admettra que ces idées abstraites se dégagent de leur première forme, qui garantit leur positivité, et subissent de la part de l'esprit la moindre modification qui en ferait des fictions chimériques. Une fiction d'ailleurs

peut être acceptée, mais seulement à titre provisoire, et à la condition que des expériences directes en donnent bientôt une justification suffisante. D'une façon plus générale, les hypothèses sont permises et même nécessaires pour une marche plus rapide du progrès de la science, mais pourvu seulement qu'elles n'impliquent aucune fiction irréalisable, aucune idée qui dépasse les conditions ordinaires de la connaissance positive, qu'elle ne porte sur aucune notion invérifiable échappant au contrôle de l'évidence universelle, qu'enfin elle se réduise à deviner par avance une loi ou des lois de phénomènes, dont l'expérience montrera ensuite l'exactitude ou la fausseté L'astronomie fournit les meilleurs exemples d'hypothèses scientifiques. La trajectoire d'une planète est vraisemblablement une ellipse, se dit Kepler ; et des observations précises et nombreuses lui permettent bientôt de l'affirmer. — Au contraire, dans les hypothèses de la physique, la fantaisie la plus incohérente règne encore : on essaie de bâtir de véritables romans sur des fluides invisibles, intangi-

bles, impondérables. Il ne faut évidemment pas les confondre tout à fait avec les entités, les vertus, les essences de la vieille métaphysique ; leurs propriétés imaginaires appartiennent plutôt à une semi-métaphysique intermédiaire entre le second état et le troisième, dans l'évolution de la science. Et il est certain que de pareilles conceptions, — témoin la théorie des tourbillons de Descartes — ont eu jadis un rôle utile à jouer pour prépa- parer l'avènement de l'état positif. Mais aujourd'hui elles sont nettement anti-scientifiques ; elles ne tendent qu'à maintenir l'arbitraire, et à éloigner l'humanité de l'ordre qui seul nous importe, et qui seul peut être saisi et affirmé, aussitôt découvert, par tous les esprits, n'étant fait que de réalités observables.

En somme, pour Auguste Comte, la science, dans ses efforts pour saisir le réel, est une discipline de soumission. Elle fait la certitude et l'accord, l'harmonie des intelligences, parce qu'elle réduit l'esprit à un rôle passif devant une réalité qui s'offre à lui, et que tout au plus il doit s'exercer à deviner par avance, mais en présence de laquelle, en tout

cas, il doit renoncer à tout élan personnel, à toute initiative trop libre, qui, par le caractèer fantaisiste ou chimérique qu'elle donnerait à ses conceptions, leur ôterait leur capacité organique. A cette condition, les savants spéciaux accumuleront les connaissances, pendant que le public pourra accueillir, les yeux fermés, toutes les vérités qu'ils énonceront. Les uns auront trouvé la matière sans cesse grandissante d'un système de croyances, prêtes à pénétrer dans l'esprit de tous et à faire cesser l'anarchie des intelligences, par la seule raison qu'ils auront abdiqué leur propre individualité, leurs tendances personnelles devant la réalité commune, devant l'ordre extérieur des choses ; les autres, assurés que les premiers n'ont fait qu'observer et que noter ce qui s'offrait à eux, ne regretteront pas que leur propre éducation ne leur ait pas permis des constatations directes ; ils croiront sur parole les hommes compétents, comme nous nous en rapportons d'ordinaire aux indications des médecins. Et ainsi les uns et les autres ayant renoncé à cette chimère qui s'appelle la liberté illimitée de pen-

ser, réaliseront par leur soumission l'accord harmonieux de tous les esprits. « Il n'y a point de liberté de conscience, dit Comte, en astronomie, en physique, en chimie, en physiologie », et ce mot s'applique dans sa pensée à ceux qui accueillent sans discussion les enseignements des hommes compétents. On peut l'étendre aussi aux savants eux-mêmes, chez qui la soumission aux exigences rigoureuses de la réalité positive est la condition de toute démarche fructueuse. Et il peut servir à résumer assez convenablement la conception que se fait Comte de la formation et du rôle organique de la science. L'individu se tient en garde contre toute fantaisie, contre tout élan de son imagination, et se supprime ainsi, pour se donner à la réalité qui seule peut devenir commune, à celle qui seule, aux yeux de Comte, s'offre identique à l'observation des hommes. C'est donc l'ordre objectif des choses qui réalise l'harmonie des esprits, au détriment de leur essor individuel, et par la soumission qu'il impose.

*
* *

Mais il nous faut insister davantage sur cet ordre extérieur et sur l'ordre spirituel qui en sera le retentissement chez l'homme et dans la société. C'est d'abord insuffisamment définir le premier que d'y voir un ensemble de phénomènes et de lois. Il faut saisir la dépendance hiérarchique qui enchaîne les uns aux autres les objets de nos connaissances. Il s'agit bien entendu des éléments généraux, permanents, de ceux par lesquels s'exprime ce qu'il y a de constant dans les choses, et qui seuls comportent la prévision rationnelle : autrement dit, il ne saurait être ici question que des domaines théoriques de la science. Ni les applications pratiques, ni les types particuliers, si intéressante que puisse être leur description, ne sauraient entrer en ligne de compte ; par leur diversité et leur variabilité infinie, ils échappent à une pensée avide d'universalité et de fixité. Reste donc le champ des sciences spéculatives. Comte le voit se distribuant de lui-même en six domaines distincts suivant une échelle ai-

sée à parcourir. Les faits se compliquent et en même temps sont de moins en moins généraux à mesure qu'on passe des mathématiques pures à l'astronomie, de celle-ci à la physique, puis à la chimie, puis enfin à la biologie et à la sociologie. Ce n'est pas là seulement une suite linéaire où les différents éléments ont un ordre déterminé de succession ; c'est une hiérarchie, en ce sens que chacun de ces domaines est indépendant des suivants, tandis qu'au contraire il suppose ceux qui le précèdent, et par là leur est subordonné ; de sorte qu'il y a un rapport de dépendance, de soumission, qui relie ces groupes de faits les uns aux autres. L'astronomie s'appuie sur les trois branches des mathématiques pures, analyse, géométrie et mécanique ; les sciences physico-chimiques se subordonnent à l'astronomie, en ce sens que les faits les plus généraux de la surface terrestre dépendront des propriétés du système solaire dont la terre est un élément intégrant, et ainsi de suite...

Les barrières qui séparent ces portions successives de la réalité connaissable, dont cha-

cune enveloppe et domine la suivante, sont-elles seulement provisoires ? Le progrès de la science aura-t-il pour effet de les renverser un jour et de faire l'unité dans cette multiplicité apparente, de façon à remplacer l'ordre et la hiérarchie par une sorte de fusion générale, qui ne laisserait subsister qu'un seul fait ou qu'une seule loi, dont la réalité n'offrirait que des applications ? Ce serait mal connaître Comte que de le croire capable d'une semblable conception. Il ne cesse lui-même de nous mettre en garde contre une telle utopie ; et, toutes les fois qu'il en trouve l'occasion, soit à propos des mathématiques, qu'il faut renoncer à appliquer déjà aux faits tant soit peu complexes du monde cosmologique, soit à propos de la réduction poursuivie des phénomènes vitaux aux phénomènes physico-chimiques, soit même quand il veut maintenir une séparation réelle entre les branches diverses de la physique, — son langage est très reconnaissable : c'est celui par lequel il écarte d'ordinaire toute considération métaphysique. Rien d'étonnant à cela. La spécificité des phénomènes, si elle s'op-

pose à une unité qui rappellerait les conceptions métaphysiques, est toujours au contraire impliquée jusqu'à un certain point par l'idée d'ordre. Il faut qu'elle subsiste pour qu'il soit raisonnablement question de soumission et de dépendance. Même à la limite extrême où Comte semble rêver l'effacement de toutes les différences, comme lorsqu'il s'agit de l'harmonie intellectuelle de tous les esprits, la valeur de l'ordre ainsi conçu vient de ce que les individus sont des êtres distincts, dont chacun a sa vie propre, et qui pourtant pensent à l'unisson. L'unification, qui détruit jusqu'à la distinction des êtres ou des choses, qui fait un seul objet de plusieurs, qui enferme une totalité dans une réalité unique, seuls, des philosophes de la vieille école, théologiens à leur façon, ont pu la proposer : Comte ne saurait songer à la discuter ; c'est à tort qu'elle semblerait être comme la limite extrême de l'ordre, elle le supprimerait en le remplaçant par une chimère métaphysique.

Mais, si d'une manière générale il est amené naturellement à affirmer la distinction des

diverses catégories de faits et de lois qui forment la hiérarchie des sciences positives, la séparation prend à ses yeux une importance spéciale, quand il s'agit du domaine de la vie et du monde inorganique. Les phénomènes cosmologiques ne diffèrent les uns des autres que par le degré de complication qu'ils présentent ; les éléments s'additionnent et forment un tout de plus en plus riche, depuis les abstractions des mathématiques pures jusqu'à la combinaison chimique. Avec les sciences biologiques, quelque chose apparaît tout à coup, c'est le type d'une harmonie nouvelle, dépassant en élévation tout ce qui jusque-là avait pu sembler réaliser l'idée d'ordre, c'est le consensus vital. Tous les faits antérieurement acquis, le nombre, l'étendue, le mouvement, les corps célestes, la matière, soit avec ses propriétés générales qu'étudie la physique, soit avec ses propriétés plus concrètes de composition et de décomposition, qu'étudie la chimie, tous se retrouvent dans le phénomène de la vie, mais celui-ci n'est pas construit sur eux de façon à en dépendre tout en les dépassant ; il apparaît

comme un principe d'ordre qui les soumet tous à son unité organique, de telle sorte que chacun d'eux n'a son sens complet et sa valeur que par le rôle qu'il a dans l'organisme et par le retentissement qu'il offre de tous ceux auxquels il est harmonieusement uni. Et lorsque l'être humain, celui qui présente au plus haut degré le spectacle achevé de cet ordre synthétique, de cette unité déjà si complexe, devient le facteur individuel d'un consensus suprême, lorsque l'on envisage l'humanité elle même dans sa vie organique, on atteint avec la réalité dernière l'harmonie la plus saisissante qui se puisse concevoir, comme si le réel donnait sa mesure par la qualité de l'ordre qu'il enferme.

Et ce n'est pas seulement une pénétration de plus en plus profonde du réel qui s'accomplit par cette ascension vers une harmonie supérieure. Quand l'ordre atteint cet idéal d'unité organique qu'est la vie, c'est un changement complet qui se fait dans la méthode de la science elle-même. La démarche à laquelle nous avaient habitués les sciences cosmologiques consistait toujours à aller des

détails à l'ensemhle, des parties au tout, du particulier au général. Chaque science résultait d'une série d'études spéciales, les connaissances isolées s'ajoutant pour fournir les lois générales. Ce n'était là que la démarche inférieure de la pensée, celle qui convenait à une réalité où l'ordre était seulement constance, succession régulière, répétition, et où l'unité s'acquérait par une généralisation progressive. Désormais la source d'unité s'offre d'elle-même dans l'objet fondamental de la science, dans l'organisme de l'individu ou de la Société, et notre connaissance ne peut que descendre du consensus aux courants qu'il domine et harmonise, de la synthèse vivante aux éléments ou aux fonctions qui en présentent tous comme des aspects divers. Si l'on s'attardait à étudier séparément chacune des parties d'un organisme, on n'en verrait jamais sortir la vie. L'examen de la disposition des tissus, de leur composition chimique, des propriétés générales qui intéressent le physicien ou l'anatomiste ferait connaître une série de résultats isolés qui resteraient en dehors de la science de la vie, parce qu'on

n'aurait pas voulu puiser dans celle-ci d'abord le caractère essentiel de ce qui en fait les éléments d'une unité organique. S'il s'agit de la société elle-même, quelle n'est pas l'erreur de ceux qui voudraient passer de l'étude de l'individu à celle de l'espèce, ou qui essaient de se spécialiser, comme les Économistes, dans une forme particulière des relations sociales, avant de connaître les lois générales qui intéressent l'humanité dans son unité intégrale.

C'est ainsi que l'idée d'ordre, parvenue à l'état extrême du consensus organique, nous révèle d'abord la méthode qui convient à l'étude des réalités supérieures. Elle fait plus : comment nous laisserait-elle désormais en présence d'une multiplicité discontinue de sciences, séparées par la nature propre de leur objet, et surtout partagées en deux groupes, cosmologiques et organiques, se prêtant à des démarches contraires de la pensée ? Comment l'image du consensus vital ne donnerait elle pas le modèle de l'unité que doit posséder la science intégrale, celle qui sera désormais le fond même de la vie intellec-

tuelle de l'humanité? Aug. Comte n'hésite pas à assimiler la totalité des connaissances positives à un organisme dont toutes les parties sont comme suspendues à la sociologie et reçoivent d'elle leur raison d'être et leur clarté. Certes, il avait bien fallu, pour la formation progressive de l'esprit, que chacune des sciences apparût dans son temps et dans un ordre d'abord indépendant de toute considération générale relative à l'humanité; cela avait été nécessaire pour que, dans son éducation progressive, l'homme pût seulement concevoir la possibilité de la science par la notion du constant, du fixe, du régulier, qui, grâce à la simplicité des premiers objets, pouvait se dégager aisément. Mais ce n'était que provisoire : l'échelle une fois parcourue jusqu'au sommet, nous pouvons revenir en arrière, et, promenant notre regard sur tous les domaines inférieurs jusque là distincts et spéciaux, nous aurons le sentiment qu'ils concourent tous harmonieusement à éclairer de quelque côté la vie de l'humanité, mais qu'inversement celle-ci tient sous sa dépendance leurs limites respectives, leur importance, leur dignité.

Se sentir sous cette subordination du point de vue humain, saisir les liens par lesquels on concourt à l'épanouissement normal de la vie de l'humanité, tourner sans cesse ses regards vers cette fin unique, et diriger vers elle toute son activité intellectuelle, transformer le plus possible sa pensée en l'un des organes dont le jeu harmonieux réalise le consensus social, c'est, dans chaque ordre de science, faire pénétrer les préoccupations morales, ou le sentiment religieux, comme dira Comte après 1846. Au contraire, cultiver la mathématique pure pour elle-même, sans s'arrêter aux limites où elle cesse de s'adapter à la géométrie et à la mécanique ; cultiver celles-ci sans tenir compte du rôle qui leur est dévolu dans la préparation de la science finale; plus généralement, pousser l'étude de chaque domaine au-delà de ce que lui demande le consensus social : c'est, pour le savant, faire prédominer l'esprit d'orgueil et d'égoïsme sur le sentiment de soumission à l'humanité. A plus forte raison, vouloir empiéter sur les domaines plus complexes, et essayer de faire dépendre les sciences supérieures des

inférieures, méconnaître ainsi la dignité morale des lois biologiques et surtout sociologiques, c'est faire preuve du « plus ténébreux matérialisme ».

A la hiérarchie établie d'abord entre les sciences d'un point de vue statique et objectif succède donc, pour la réalisation d'une véritable synthèse organique, une nouvelle classification objective et dynamique, où la fonction de chaque élément se confond avec ce que Comte nommera son caractère moral et religieux, et où d'ailleurs les diverses fonctions se ressembleront étrangement. Elles consisteront en somme dans une sorte d'éducation morale de l'esprit humain, qu'elles prépareront à jouer avec soumission son rôle dans le consensus final, — soit en lui parlant au nom de la puissance de la raison et lui montrant des vérités devant lesquelles toute discussion doit cesser, comme en mathématiques, — soit en invoquant l'immutabilité d'un ordre extérieur implacable, comme en astronomie, — soit enfin en lui apprenant dans quelles limites normales nous devons essayer d'agir sur les choses, — comme

dans les autres domaines scientifiques. Et ainsi, cette notion d'ordre, quand elle atteint son achèvement dernier, devient comme le point central où convergent toutes les idées de Comte, depuis les considérations logiques et abstraites jusqu'aux préoccupations morales et religieuses.

*
* *

Mais n'est-ce pas Comte lui-même qui nous contredit en associant constamment à l'idée d'ordre celle de progrès ? Le progrès, qui exige la transformation, par conséquent, dans une certaine mesure au moins, la destruction de ce qui est établi, ne se présente-t-il pas en opposition avec l'ordre ? Les doctrines principales qui, en politique par exemple, se partagent les esprits, celle de l'école théocratique et celle de l'école révolutionnaire, ne réalisent-elles pas d'une façon concrète l'antinomie de l'ordre et du progrès, en s'attachant l'une à une sorte d'immutabilité sacro-sainte, l'autre au bouleversement de toutes les traditions ? Comte se présente comme conciliant les deux termes de l'opposition : en

réalité cette conciliation se fait aux frais de l'un des deux termes, par la subordination du progrès à l'ordre.

Tout d'abord, c'est du consensus social, de l'unité organique qu'offre l'humanité dans son ensemble, de la solidarité qui rattache les unes aux autres toutes les institutions, toutes les manifestations de la pensée et de l'activité des hommes, toutes les formes de leur vie intellectuelle et morale, c'est de ce consensus, infiniment plus étroit, dit Comte, que celui d'un être vivant, que doit dériver la première notion du progrès. Celle-ci ne peut naître que si d'abord on a soumis l'humanité au type de l'unité organique qui réalise l'idée d'ordre au degré suprême, dans ce qu'elle a de plus riche et de plus fécond : car alors seulement les transformations manifestes qui se produisent dans les institutions, dans les mœurs, dans les croyances, apparaissent comme liées les unes aux autres, comme fonctions les unes des autres, et l'on s'élève sans peine à l'idée d'un mouvement d'ensemble de l'humanité elle-même. D'ailleurs, si nous

décomposons ce mouvement en une série de moments, les états qui s'offriront à nous dériveront les uns des autres ; chacun sera la résultante du mouvement antérieur. C'est là d'une part l'extension aux phases successives de l'humanité du principe des lois qui exclut l'indépendance des phénomènes isolés et veut les ordonner en des relations constantes ; et c'est encore plus la simple application au consensus social de cette remarque qu'un organisme vivant est à chaque instant ce que l'a fait sa vie antérieure. Le progrès se présente ainsi comme l'évolution naturelle d'une sorte d'harmonie immanente ; il est, suivant le mot de Comte, le *développement de l'ordre*. Sans doute nous mettons plus que cela dans l'idée de progrès telle que nous la concevons depuis cent ans, et Auguste Comte lui-même est disposé à ajouter à la régularité du développement la notion d'amélioration et de perfectionnement. Mais il montre assez clairement, par la façon dont il s'exprime, que ce n'est pas là l'essentiel à ses yeux. « Si l'on ne devait point craindre, dit-il, de tomber dans une puérile affectation... il serait facile

de traiter la physique sociale tout entière sans employer une seule fois le mot *perfectionnement*, en le remplaçant toujours par l'expression simplement scientifique de *développement* qui désigne, sans aucune appréciation morale, un fait général incontestable. » (48e leçon, t. IV.)

Sur ce développement de l'ordre dynamique, pouvons-nous exercer une action efficace? Comte, toutes les fois qu'il en a l'occasion, raille les légistes qui veulent changer l'état de la Société par des lois ou des décrets, et les Révolutionnaires qui songent à détruire tout ce qui leur déplait. Ni les uns ni les autres n'ont le sens profond de l'ordre immanent dont le progrès à venir ne saurait être que la continuation. Quiconque en est pénétré sera conduit à limiter étroitement notre action sur ce mouvement général. Cette action est possible comme elle l'est sur les phénomènes de toute espèce, à la condition qu'elle se conforme aux lois de ces phénomènes, c'est-à-dire à la condition qu'elle se soumette d'abord à l'ordre naturel des choses. Et par là toute modification nouvelle est rejetée, si,

par son caractère, elle ne s'accorde harmonieusement avec l'évolution normale de l'humanité, telle que son passé peut nous aider à la définir. Un changement quelconque ne peut être poursuivi au nom du progrès que si d'abord il est accepté et même exigé par le consensus naturel de la Société. « En quoi donc, dit Comte, peuvent consister les incontestables modifications dont l'organisme et la vie politique sont éminemment susceptibles, puisque rien n'y peut altérer ni les lois de l'harmonie ni celles de la succession ? Cet irrationnel étonnement, trop naturel aujourd'hui pour être aucunement blâmé par la philosophie, dispose à oublier que, dans tous les ordres de phénomènes, les modifications portent toujours exclusivement sur leur intensité et sur leur mode secondaire d'accomplissement effectif, mais sans pouvoir jamais affecter ni leur nature propre ni leur filiation principale, ce qui, en élevant la cause perturbatrice au-dessus de la cause fondamentale, détruirait aussitôt toute l'économie des lois réelles du sujet. Appliqué au monde politique, cet indispensable principe de philoso-

phie positive y montre en général que, sous le rapport statique, les diverses variations possibles n'y sauraient jamais consister que dans l'intensité plus ou moins prononcée des différentes tendances spontanément propres à l'ensemble de chaque situation sociale, envisagée d'un point de vue quelconque, mais sans que rien puisse, en aucun cas, empêcher ni produire ces tendances respectives, ni, en un mot, les dénaturer : de même, sous le rapport dynamique, l'évolution fondamentale de l'humanité devra être ainsi conçue comme seulement modifiable, à certains degrés déterminés, quant à sa simple vitesse, mais sans aucun renversement quelconque dans l'ordre fondamental du développement continu, et sans qu'aucun intermédiaire un peu important puisse être entièrement franchi. » (48e leçon, t. IV.)

Enfin ce développement, dont l'activité humaine peut tout au plus espérer de régulariser la vitesse, va-t-il se prolonger indéfiniment ? Oui sans doute, répond Comte, si l'on entend par là qu'il n'atteindra jamais sa limite ; l'humanité est en marche depuis

qu'elle existe, ce mouvement est inhérent à sa vie même, et l'on ne conçoit pas qu'il s'arrête un jour, et que le monde se fige ensuite dans une immobilité définitive. Mais il faut se garder d'en conclure que le progrès doive être illimité. Près d'un développement illimité dans l'avenir, le passé, si considérable qu'il soit, cesserait de compter pour quelque chose ; l'ordre serait tout entier à créer ou à recréer, et le progrès ne répondrait nullement à la consolidation et à la stabilité du consensus social. C'est là sans doute ce qui est au fond de la pensée de Comte, quand il insiste pour affirmer le caractère contradictoire du progrès illimité, quand il exige, pour la réalité de l'idée de progrès, que l'on conçoive avec netteté et définisse avec précision un terme prochain, presque exactement déterminé par l'ensemble du chemin déjà parcouru. Ce terme, quoique inaccessible, est tout près de nous, c'est le complet épanouissement du troisième et dernier état par lequel devait passer l'humanité ; de sorte qu'en somme la conception du progrès, chez Comte, n'est guère que celle d'un

achèvement prochain, d'une harmonie déjà presque tout entière réalisée par l'évolution spontanée du consensus social : elle est de tout point comparable à celle qu'il attribue lui-même au Christianisme, qui à ses yeux a simplement voulu couronner en quelque sorte le passé par une formule plus parfaite et définitive, limitant le progrès à l'établissement de cette formule même. Toute la philosophie scientifique de Comte s'accorde avec cette conception du progrès. Elle aboutit partout, dans le domaine où celui-ci s'est le plus clairement manifesté à l'esprit humain, à une réserve étonnamment prudente. Dans toutes les branches de la science, le tableau triomphant des conquêtes du passé est suivi de la perspective la plus modeste et la plus étroite pour les promesses de l'avenir. Dans toutes les directions on touche presque au terme extrême que les ressources de notre intelligence lui permettent d'atteindre[1]. La science forme un tout

[1] Voir notre note sur la philosophie scientifique d'Aug. Comte, dans les *Annales internationales d'Histoire*, — Congrès de 1900 ; — et aussi « Une condition du progrès scientifique » dans le *Rationnel*.

presque complet, dont les contours, s'ils ne sont pas définitivement tracés, commencent du moins à se dessiner partout clairement. Et comme, suivant Comte, c'est la suite des connaissances qui, en se prolongeant, guide le mouvement général de l'humanité, nous ne sommes pas surpris qu'on nous montre celle-ci approchant elle-même de son terme final.

En somme, pour comprendre la notion du progrès chez Comte, il faut distinguer le passé et l'avenir. Dans le passé, le progrès n'a été qu'un développement de l'ordre ; dans l'avenir il en sera plutôt l'achèvement. Mais de toutes façons le progrès ne saurait se séparer de l'ordre ; il en est l'aspect dynamique, et, loin que sous cette forme, en apparence antagoniste de l'idée qui la revêt, l'ordre risque de se dénaturer et de se ruiner à force de transformation et de destruction, il ne tend au contraire qu'à se consolider désormais en une harmonieuse stabilité.

III

AUGUSTE COMTE

L'HOMME ET LE PENSEUR[1]

Auguste Comte naquit à Montpellier, le 12 janvier 1798[2], de parents attachés au Catholicisme et à la Royauté. A neuf ans, il entra au collège et, à quinze ans, fut classé le quatrième sur la liste de l'Ecole polytechnique. Il dut attendre, pour y entrer, d'avoir l'âge réglementaire, c'est-à-dire seize ans. Les lettres qu'il écrivit aussitôt à son ami Valat nous font connaître l'âme enthousiaste du jeune polytechnicien. Il est plein d'admiration pour le régime de l'Ecole et pour l'esprit de solidarité qui s'y montre : « Je crois, par la sympathie que j'ai toujours

[1] Cette étude a paru dans la *Grande-Revue* du 1er avril 1902.

[2] Dans la maison de la rue de la Merci, où se trouve aujourd'hui le presbytère de Sainte-Eulalie.

reconnue entre nous deux, que tu t'accommoderas bien de cet excellent esprit qui produit les plus grands avantages, et qui fait que dans toutes les circonstances nous sacrifions sans balancer notre intérêt particulier à l'intérêt général... » (2 janvier 1815) — Dès les premières lignes qui nous ont été conservées de lui, Comte manifestait sa tendance à subordonner l'individu à la masse et sa disposition naturelle à l'englober dans un consensus harmonique, dont il ne serait qu'un organe conscient et actif.

La même lettre témoigne aussi son détachement des pratiques religieuses où il avait été élevé par ses parents. « Ce que tu m'as appris des billets de confession au lycée ne m'a pas fait rire comme tu pensais. Un autre sentiment, — c'est l'indignation la plus vive — s'est emparé de moi ; j'ai fait cette triste réflexion que l'on en a fait autant dans tous les lycées... » Les renseignements nous manquent pour saisir dans l'âme de Comte la disparition des croyances premières. Nous voudrions comprendre comment et pourquoi les efforts de sa famille

avaient si promptement échoué. A défaut d'informations précises, il est permis de supposer que la culture scientifique à laquelle son esprit fut soumis dut être un des agents les plus efficaces de cette évolution.

Qu'on imagine en effet l'impression profonde que fit sans doute sur cet enfant, de nature ardente et enthousiaste, l'ensemble des connaissances spéculatives que de douze à seize ans son intelligence s'était assimilées. A coup sûr, il avait fait lui-même pendant l'année d'attente ce qu'il conseillait à Valat ; il avait dépassé largement les limites du programme d'admission à l'Ecole, et son esprit si précoce s'était pénétré déjà de toute la science théorique de son temps. Or, on sait quel était le gigantesque héritage des deux siècles précédents, en géométrie, en analyse, en mécanique, en astronomie, en physique, en chimie, pour ne parler que des matières dont il avait eu directement à s'occuper. La géométrie ancienne, renouvelée et rajeunie par Roberval, Pascal, Desargues ; la géométrie analytique, créée par Descartes ; le calcul infinitésimal, préparé par les travaux

de Cavalieri, de Pascal, de Fermat, de Huyghens, de Barrow, de Wallis, et sorti définitivement des mains de Newton et de Leibniz ; la mécanique et la physique posées par Galilée, puis par Descartes, Leibniz, Huyghens, Newton, sur des bases décidément solides et fécondes ; l'astronomie transformée depuis Copernik et Kepler, et aboutissant à la mécanique céleste de Laplace ; la chimie théorique née avec Lavoisier, et déjà si riche en connaissances précieuses..., c'était, — même en laissant de côté les travaux si suggestifs des Buffon, des Lamark, des Geoffroy Saint-Hilaire, des Cuvier, peut-être trop éloignés du programme de l'Ecole, — c'était plus qu'il n'en fallait pour justifier déjà l'ardente foi de Comte dans la science. Etait-il forcé que par elle-même elle chassât d'un coup de son esprit la foi religieuse ? Evidemment non, et nombreux sont ceux de ses contemporains ou des nôtres qui ont su aisément conserver, comme en des cases distinctes de leur pensée, les préoccupations scientifiques les plus avancées et les croyances religieuses

de leur première enfance. Pour le jeune Comte, peut-être est-il possible de comprendre pourquoi il n'en fut pas ainsi. La religion pour lui, — du moins jusqu'en 1845, — c'est le Catholicisme, lequel d'ailleurs est tout entier à ses yeux dans l'organisation ecclésiastique ; la Religion, en d'autres termes, c'est l'Eglise. Or, l'Eglise, par son attitude pendant les siècles précédents, n'avait-elle pas tout fait pour laisser nettement apparaître qu'entre elle et la science c'était un conflit irréductible? Les hommes réfléchis et intelligents du parti catholique le déplorent aujourd'hui, et le pape Léon XIII lui-même ne l'a-t-il pas laissé entendre, quand il insistait un jour, dans son Encyclique au clergé français, sur la nécessité de cultiver la science? Cela ne signifiait-il pas au fond : « N'imitons pas nos prédécesseurs! » — Si donc, le conflit sembla irréductible, et si la science apparut à Comte dans tout l'éclat de son triomphe, faut-il être fort surpris qu'il se détachât de l'Eglise, et de toutes les pratiques rituelles qu'elle prescrivait?

On dira sans doute que le respect de l'Eglise aurait pu s'allier chez lui, comme chez tant d'autres, à une piété profonde. Mais, précisément, nous sommes en droit de nous demander, si jamais dans son enfance, il eut sous les yeux l'exemple d'un sentiment religieux vraiment pur, et si la prétendue éducation religieuse qu'avait pu lui donner sa mère ne se réduisait pas à une sorte d'obéissance passive et machinale à des règles tout extérieures. Ce que nous savons de cette mère, dans deux circonstances graves de la vie de Comte, suffit à démontrer que ses besoins religieux se passaient aisément de sincérité. Elle était assurément incapable d'imprégner l'âme de son fils de cette piété intérieure qui ne sépare jamais les mots et les gestes d'un sentiment intime, dont ils reçoivent leur sens et leur valeur profonde. Or, nul plus que cet enfant, rompu déjà à toutes les exigences de la pensée scientifique, exigences minutieuses de vérité et de sincérité, ne pouvait sentir le vide de l'éducation confessionnelle tout extérieure et factice, qu'on avait dû lui donner.

Quoi qu'il en soit, le voilà à seize ans élève à l'Ecole polytechnique, détaché de tout souci religieux. Ses aspirations politiques et sociales se résument toutes à ce moment dans son enthousiasme pour la Révolution, et pour l'Empereur qui revient de l'île d'Elbe, — disposé à assurer toutes les libertés. Dans la lettre que nous avons déjà citée, il parle de « la sublime insurrection de 1789... » Un peu plus tard (29 avril 1815), il écrit : « L'enthousiasme le plus grand règne à Paris depuis le 20 mars, jour de l'entrée de l'Empereur : les esprits sont passionnés pour la liberté et pour l'Empereur qui vient nous l'assurer. Dans tous les théâtres, on fait exécuter par la musique les chants patriotiques de la Révolution : la *Marseillaise*, le *Chant du départ*, *Veillons au salut de l'Empire*, etc..., sont répétés par tous les spectateurs. L'Empereur a été témoin dernièrement de cet enthousiasme à l'Opéra et au Théâtre français : il a dû être bien satisfait de voir qu'elles idées nobles et généreuses on attachait maintenant à son nom. La plupart des ci-

toyens sont persuadés ici que l'Empereur a changé entièrement dans son séjour philosophique à l'île d'Elbe : pour moi, je suis bien persuadé qu'il a renoncé à présent aux idées d'ambition gigantesque et de despotisme qui nous ont causé tant de maux sous la première partie de son règne ; il n'a désormais d'autre ambition que d'être le chef d'un peuple libre et de perfectionner la civilisation en France... Quant à ce qui regarde l'Ecole et moi, je te dirai que nous avons passé le 27 mars la revue de l'Empereur aux Tuileries : il a accordé cinq croix d'honneur aux élèves « pour témoigner sa reconnaissance des services que l'Ecole a rendus à la bataille de Paris, et de la résistance que nous avons opposée en ces derniers temps au gouvernement royal. » Nous avons porté il y a huit jours à l'Empereur une adresse par laquelle nous demandons à voler au service de la patrie. L'Empereur est venu hier soir nous rendre visite, il a accueilli plusieurs pétitions de quelques élèves, il a visité l'Ecole et a paru très content ; il a été accueilli aux cris unanimes de Vive l'Empereur... »

L'état d'esprit de Comte se trouve être celui de tous les polytechniciens ; il rend naturellement l'Ecole fort suspecte au gouvernement de la Restauration, qui la licencie purement et simplement à propos d'une querelle assez futile entre un répétiteur et les élèves. Comte, qui a goûté de Paris, et qui s'y plaît de toutes les forces de son esprit et de son cœur, se garde bien de retourner à Montpellier. Alléché par l'offre qu'on lui fait d'aller fonder une Ecole polytechnique à Washington, il néglige de se présenter au concours pour l'admission à un certain nombre de fonctions publiques, offertes aux polytechniciens licenciés, — puis il voit échouer le beau projet qui l'avait préoccupé de longs mois.

Pendant ce temps d'ailleurs il ne cesse de travailler et de s'instruire. « Je suis devenu tout à fait philosophe, écrit-il à Valat le 29 octobre 1816 : tu sais que je l'étais déjà par théorie, et à présent je commence à l'être par pratique. Tu m'accuseras peut-être de présomption, mais, malgré cela, comme je ne veux rien avoir de caché pour toi, je

te confierai que j'ai pris pour modèle de conduite l'homme illustre, l'homme divin dont je te parlais tout à l'heure[1] : je cherche à imiter le Socrate moderne non par ses talents, mais par ses mœurs. Tu sais qu'à vingt-cinq ans il forma le projet de devenir parfaitement sage, et qu'il l'exécuta : moi, j'ai osé entreprendre la même chose, et je n'ai pas vingt ans. Sa vie est dans mon modeste cabinet, et chaque jour j'en lis quelque peu pour m'encourager. Quoique mon idée soit peut-être fort chimérique, du moins j'ai la satisfaction de voir qu'elle contribue à mon bonheur, car elle m'a engagé à détruire certaines inclinations qui auraient pu me devenir funestes. Par exemple, tu n'ignores pas combien la passion des femmes est forte en moi et combien elle m'a fait entreprendre de folies : eh bien ! tu seras peut-être étonné quand je te dirai que depuis trois mois je n'ai rien à me reprocher à ce sujet ; rien n'est plus vrai... Je pourrais te citer encore quelques autres défauts que je suis parvenu à vaincre, et ce succès m'en-

[1] Franklin.

gage de plus en plus à persister dans ma résolution, d'autant plus que je me sens beaucoup plus heureux. »

C'est l'époque où commence le travail le plus actif et le plus fécond pour la formation de son esprit ; il complète ses connaissances positives, et donne à sa réflexion un aliment sans cesse nouveau en lisant les livres les plus variés. En particulier, c'est l'époque où, selon sa propre expression, « il médite Condorcet et Montesquieu » (12 février 1817). Si l'on juge par l'insistance qu'il met à les proclamer ses prédécesseurs, et à faire l'examen critique de leurs œuvres, soit dans l'opuscule de 1822, soit dans les leçons de philosophie positive, on devine aisément l'influence que dut exercer sur lui cette double lecture.

L'*Esprit des Lois* de Montesquieu lui apportait l'exemple d'une conception très suggestive de la science. Le souci de l'auteur est de chercher, non point les causes efficientes ou finales des phénomènes à expliquer, mais seulement les rapports constants qui les lient les uns aux autres ; et cette

façon d'entendre l'explication scientifique rappelait trop la méthode de l'astronome ou du physicien, pour qu'elle ne s'adaptât à merveille à l'esprit de Comte, et pour qu'il n'y reconnût aussitôt la démarche caractéristique de la science. Une fois d'ailleurs dans cette voie, aucune limite ne vient se poser aux recherches de Montesquieu. Comme le physicien étudierait la variation simultanée du volume et de la pression d'une masse gazeuse, il veut énoncer, lui, les rapports qui rattachent aux institutions, aux mœurs et aux lois d'un peuple, la forme de son gouvernement, la grandeur de ses revenus publics, la nature de son climat, la nature et les variétés de son commerce, l'usage qu'il fait de la monnaie, le nombre de ses habitants, le caractère de ses pratiques religieuses, etc... La science apparaît comme dépassant démesurément, dans son esprit et sa méthode, les bornes de l'univers physique ; ou plutôt on dirait que par sa nature la science est une ; son rôle est de proclamer les lois du monde politique et moral, aussi bien que les lois du

monde physique. Montesquieu pour justifier ses vues faisait d'ailleurs usage de la méthode historique, qu'il posait ainsi comme l'instrument naturel des études sociales. Enfin, Comte trouvait au plus haut degré dans ce livre la préoccupation de la relativité des choses humaines, substituée au souci de l'absolu. Ce que poursuit l'auteur de l'Esprit des Lois, à propos des formes du gouvernement, de la religion, du commerce, du climat, etc., ce n'est pas le meilleur, le parfait, l'idéal à réaliser, le vrai ou le bien absolu, c'est constamment le rapport d'un élément à un autre. Dans telles conditions de climat, de population, de religion..., les lois et les institutions tendront à prendre tel caractère, à revêtir telle forme. De là pouvait naître plus ou moins confusément cette idée, qui sera fondamentale dans la philosophie de Comte, que toutes les manifestations de l'activité humaine sont dans une dépendance réciproque, et qu'il est impossible d'isoler aucune d'elles, impossible de la comprendre, sans voir le retentissement qu'elle offre de l'ensemble de toutes

les autres. En particulier, les jugements à porter sur une époque, sur une nation, sur une institution du passé, ne doivent rien présenter d'absolu, et exigent qu'on tienne compte de mille circonstances dont elle dépend étroitement.

En même temps, Condorcet venait fort à propos suggérer la pensée que les actions et réactions des choses qui touchent à l'humanité, offrent un autre intérêt que de comporter entre elles une détermination rigoureuse, et de former un ensemble bien lié ; un élément domine cet ensemble et lui imprime, en progressant lui-même, un processus régulier, un développement continu, un perfectionnement toujours plus grand : c'est la somme des connaissances, et c'est plus généralement, avec elle, la civilisation.

Sans adopter dans leurs détails les idées de Montesquieu et de Condorcet, ainsi qu'il se plaira à le répéter, Comte dut puiser dans la lecture de leurs ouvrages, la notion — que ses études biologiques par lesquelles il complétait son instruction scien-

tifique encourageaient et précisaient, — d'un organisme social, qui se développe régulièrement et progressivement, à mesure que progresse l'intelligence humaine. Toute sa dynamique sociale découlera de cette notion. La loi des trois Etats n'en est qu'un aspect particulier ; les états théologique, métaphysique, positif, devant représenter avant tout les états successifs de la connaissance, les modes divers de retentissement de l'ordre des choses sur l'esprit de l'homme. — Que d'ailleurs ces idées fondamentales de la philosophie de Comte plongent bien par leurs racines jusqu'aux premières impressions de sa jeunesse, c'est ce qui résulte de sa correspondance. En mai 1818, il écrit à son ami : « Je te prierai de fixer toute ton attention sur ce fait, qui est la clef de la bonne philosophie et auquel tu n'as pas pris garde probablement jusqu'à présent : c'est que *toutes* les connaissances humaines vont croissant de siècle en siècle, et que les institutions et les idées politiques de chaque époque d'un peuple doivent être relatives à l'état des lumières chez

ce peuple à cette époque. Si tu examines cette proposition sérieusement et avec des connaissances historiques, tu ne tarderas pas à l'adopter. »

Lorsque Comte tient un pareil langage, ce n'est pas seulement pour formuler ce qui sera une grande loi de sa dynamique sociale, c'est tout particulièrement pour détourner son ami de la politique révolutionnaire. « Si tu adoptes cette proposition, ajoute-t-il aux lignes qui précèdent, tu sentiras qu'il en résulte nécessairement que la politique du XVIIIe siècle n'est pas celle qui convient aujourd'hui, par cela même qu'elle était celle du XVIIIe siècle ». Il avait dit un peu plus haut : « En thèse générale, tu es encore dans une mauvaise direction politique, dans laquelle au reste j'ai été comme toi, puisqu'il n'y a guère qu'un an que je l'ai quittée. Ta politique, autant que j'en puis juger, est fondée sur la théorie des Droits de l'Homme, sur les idées du Contrat Social, enfin sur les systèmes des philosophes du siècle dernier. Or, je te dirai que cette théorie, ces idées, ces systèmes sont mal con-

çus et portent à faux.... Toutes tes idées générales, mais surtout tes idées sociales sont entachées d'une idée radicalement fausse, celle de l'absolu. Il n'y a rien d'absolu dans ce monde, tout est relatif ; plus tu y penseras, plus tu en seras convaincu. Cette idée fausse nous est donnée à tous par notre absurde système d'éducation, et nous avons ensuite beaucoup de peine à nous en dépêtrer ; pour ma part, je sais ce qu'il en est de cette difficulté-là ».

Ces passages sont particulièrement intéressants, parce qu'ils nous permettent de rattacher l'attitude anti-révolutionnaire de Comte à des tendances qu'avait pu faire naître ou encourager la méditation d'ouvrages tels que ceux de Montesquieu et de Condorcet. On peut y joindre sans crainte les livres dont il conseille lui-même la lecture à son ami pour abandonner tout à fait les théories du siècle précédent, tels que l'Histoire d'Angleterre de Hume, l'Histoire de Charles Quint de Robertson, « qui sont les moins mauvaises de toutes les histoires, surtout la première, » et les ouvrages de Smith

et de Say.-Hume particulièrement, dont il aime à faire l'éloge, avait dû contribuer pour sa part à accentuer son éloignement de l'absolu, et à le pousser vers l'appréciation relativiste des systèmes politiques. Enfin, d'après son propre témoignage, il a rompu depuis un an avec les idées révolutionnaires, et il était encore livré il y a un an à ses méditations solitaires.

Mais une chose est incontestable : si cette attitude nouvelle s'est accentuée si nettement et s'exprime aujourd'hui avec cette ardeur, c'est que depuis quelques mois Comte est étroitement lié avec Saint-Simon. Il n'est pas permis de douter que, séduit par cet homme si original et si généreux, il n'ait éprouvé pour lui la plus affectueuse admiration, et n'ait partagé très rapidement, et en toute sincérité, beaucoup de ses vues philosophiques. Or, la principale influence de Saint-Simon, — d'après ce que nous savons de lui, — fut sans doute d'orienter définitivement l'esprit de Comte vers les préoccupations « organiques », pour parler comme eux. Désormais, Aug. Comte n'a

pas seulement une tendance à s'éloigner des idées théoriques absolues du XVIIIe siècle, il marquera sa répugnance pour les libertés politiques qui naguère l'enflammaient d'enthousiasme. Dans la première lettre où Comte mentionne sa liaison avec Saint-Simon, nous remarquons déjà ces étranges réflexions : « Bien qu'il soit très flatteur de vivre dans un pays plus libre que notre vieille Europe, cependant, j'aime mieux, tout bien considéré, rester dans ma bonne ville de Paris, même sous le rapport de la liberté. Cette dernière assertion t'étonnera, sans doute; mais je te ferai observer en deux mots que si à Paris on a beaucoup moins de liberté politique qu'à Washington, on jouit en revanche de beaucoup plus de liberté civile, c'est-à-dire de la liberté de se conduire et de vivre comme on l'entend..... Il est sans doute agréable de dire tout haut son avis sur les affaires de l'Etat, et même de le faire imprimer si l'on croit qu'il en vaille la peine, mais il est selon moi beaucoup plus agréable encore de pouvoir faire chez soi tout ce que l'on veut..... Cette

liberté bourgeoise me semble plus précieuse que la liberté politique... » (17 avril 1818). Il a beau se défendre ensuite de dédaigner la liberté politique ; nous ne pouvons pas ne pas voir là le germe de cette aversion qui ira grandissant contre les « dogmes » de l'Ecole libérale. Il sera de plus en plus convaincu que la Révolution a fini son œuvre, qui ne pouvait être que destructive ; que l'esprit critique a accompli sa tâche en ruinant les vieilles croyances auxquelles s'adaptait l'ancien ordre social, et en faisant place nette aux vérités positives sur lesquelles il faut désormais que la Société s'organise.

D'abord, sous la direction morale de Saint-Simon, puis par la seule influence d'une collaboration assidue, la pensée de Comte mûrit et se précise. Comme Saint-Simon, il reproche à l'Ecole révolutionnaire de ne savoir pas apprécier le passé, et surtout de ne pas rendre justice au rôle éminemment civilisateur de l'Eglise au Moyen-Age. Comme Saint-Simon, il attribue ce rôle à l'existence d'un pouvoir spirituel indépen-

dant du pouvoir temporel ; comme Saint-Simon, il veut, dans l'organisation nouvelle de la Société, donner une place importante aux connaissances scientifiques ; comme Burdin, avec qui les souvenirs de Saint-Simon pouvaient le familiariser, il conçoit l'ensemble des sciences positives en une sorte de hiérarchie se poursuivant au delà du monde organique, et où la précision et la certitude ont apparu d'autant plus tôt, que dans chaque ordre d'idées, l'objet d'étude était plus simple, et que l'observation a pu plus aisément chasser la conjecture, se contentant de noter ce qui est, pour apprendre ce qui sera. Et lorsque Comte a tiré de cette intimité intellectuelle tout ce qui pouvait s'adapter à ses tendances et à son tempérament, l'action de Saint-Simon se trouve épuisée. Dès 1822, le *Système de Politique positive*[1] porte assez la marque personnelle de son auteur, pour amener, quand il est publié une seconde fois, deux

[1] C'est l'opuscule qui, dans l'édition de 1883, porte ce titre : « Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la Société. »

ans plus tard, la séparation définitive des deux hommes. On sait que Saint-Simon voulut instituer une sorte de religion nouvelle, et que Comte, — qui lui aussi devait finir par là, — ne le suivit pas à ce moment ; mais Littré a exagéré sans doute ce motif de désaccord : au fond, c'étaient surtout les tendances dernières de leur esprit qui différaient. Les préoccupations organiques de Saint-Simon se rattachaient au courant économique ; et il voulait assurer le premier rang à « la capacité industrielle ; » tandis que Comte était resté un théoricien à tendances intellectualistes, (Saint-Simon dit : un aristoticien), éloigné par nature de tout problème pratique, peu confiant dans les Economistes qui, si on les laissait faire, disait-il, transformeraient tous les savants en ingénieurs, et voulant assurer, comme base fondamentale de la Société nouvelle, l'unification intellectuelle des esprits par le système des vérités générales qu'énonce la science théorique. Le « Systéme de Politique positive » marque une date importante dans le développement de la pensée de Comte :

on peut dire qu'il en est presque le terme. A 24 ans, Aug. Comte est en possession de toutes les idées essentielles de sa philosophie; et son opuscule donne le plan de tous les travaux futurs qui reposeront sur elles et n'en seront plus que la mise en œuvre. La loi des trois Etats; l'extension de la science positive aux faits politiques et moraux; la classification définitive des sciences; la méthode historique présentée pour la science dernière (la science politique) comme la méthode propre d'observation; l'appréciation du passé d'après l'état des connaissances correspondant aux diverses époques; les véritables limites du Moyen-Age catholique, qui commence au XI[e] siècle et finit au XIII[e]: tout ce qui fait le fond des doctrines de Comte se trouve dans le traité de 1822. Que la science politique s'élargisse dans le cadre plus vaste de la sociologie, et il ne manquera plus que la philosophie spéciale des sciences inorganiques, dont le plan est désormais arrêté d'ailleurs, pour que l'opuscule de 1822 soit d'avance un résumé pur et simple du *Cours de Philosophie positive.*

A partir de ce moment, la pensée d'Aug. Comte se complètera d'elle-même; il ne semble pas qu'elle reçoive plus rien du dehors. Quand il lui arrivera de se trouver en contact avec quelque esprit puissant, il l'appréciera dans la mesure où il reconnaîtra ses propres vues confirmées ou approuvées. C'est ainsi qu'ayant lu, en 1824, — à l'instigation de d'Eichtall, — le traité de Kant qui a pour titre : « Idée d'une Histoire universelle au point de vue de l'Humanité, » il en fait le plus grand éloge. Kant s'efforce d'y démontrer qu'en dépit du libre arbitre de l'individu, l'humanité prise dans son ensemble a une marche régulière, soumise à des lois. Sans doute, Comte fut très heureux de cet appui qui lui venait d'un des plus grands représentants de la vieille philosophie; mais il déclare que cet opuscule, pour lui être utile et lui éviter une élaboration de sa pensée, aurait dû lui tomber sous la main sept ans plus tôt. Aujourd'hui, il en est arrivé bien au-delà des observations kantiennes, puisqu'il a trouvé la grande loi qui synthétise la marche de l'humanité. Il cor-

respondra plus tard avec Stuart-Mill, et nous pourrons juger à quel point il reste lui-même, sans la moindre tentative de concession, avec au contraire la conviction arrêtée que quiconque n'est pas tout à fait de son avis a encore à apprendre, aussitôt qu'ils se trouveront en désaccord sur la condition sociale des femmes, et plus généralement quand s'opposeront, sur cet exemple, leurs conceptions psychologiques. Dans la même correspondance se trouve à plusieurs reprises, d'ailleurs, cette déclaration de Comte que depuis fort longtemps il ne lit plus rien : c'est ce qu'il nomme son hygiène cérébrale.

*
* *

Les circonstances de sa vie devaient tout naturellement accentuer l'isolement de son esprit. C'est d'abord un mariage fort malheureux, dont il eut beaucoup à souffrir : il devait un jour se séparer décidément de sa femme, mais cela n'était pas nécessaire pour qu'il vécût seul moralement. C'est sa brouille avec les Saint-Simoniens et les Economistes.

C'est une crise terrible de folie. C'est ensuite et surtout sa rancune contre presque toutes les puissances politiques ou académiques de son temps, qui se refusent à lui donner un enseignement public officiellement rétribué et définitif. Mais nous touchons là à des faits jusqu'ici fort mal appréciés, semble-t-il, et dont il convient de dire un mot.

Sauf quelques mois de collaboration passés près de Saint-Simon, Auguste Comte n'a trouvé de moyens d'existence, après son passage à l'Ecole polytechnique, qu'en donnant des leçons de mathématiques. Après la secousse qui a failli lui coûter la raison, et dont heureusement il semble sortir guéri, pendant qu'il consacre le meilleur de ses ressources intellectuelles à la rédaction de ses leçons de philosophie positive, il souhaite ardemment une chaire qui lui permette à la fois de répandre ses idées et de vivre enfin sans préoccupation matérielle. En 1832, il s'adresse à Guizot et demande que l'on crée pour lui au Collège de France un enseignement d'Histoire des Sciences : ses démarches n'ont aucun succès. En 1836, puis en

1840, il est candidat à la chaire d'Analyse et de Mécanique de l'Ecole polytechnique, et deux fois il se voit préférer son concurrent, Duhamel d'abord, puis Sturm. Enfin le Conseil de l'Ecole lui retire successivement les fonctions d'examinateur d'entrée et celles de répétiteur, qu'il venait de remplir pendant quelques années; et, quand, en 1848, il peut espérer être rappelé aux fonctions de répétiteur, il n'est présenté qu'en seconde ligne par l'Ecole qui inscrit en première ligne le nom d'un tout jeune maître, Joseph Bertrand.[1]

Deux jugements contraires résument tout ce qui a été écrit sur ces insuccès continus. Pour les uns, Comte a été victime de sa philosophie et de la hardiesse de ses vues; on lui a opposé partout un mauvais vouloir manifeste, parce qu'on voulait combattre dans son germe le positivisme naissant ; il a été la victime d'une persécution constante. Pour les autres, Comte est un fou, un ambitieux insensé, se croyant supérieur à

[1] Voir Bertrand, *Souvenirs académiques*, *Rev. des Deux-Mondes*, 1er décembre 1896.

tous les hommes de son temps, et en réalité d'un esprit fort médiocre, se faisant haïr par sa présomption ridicule et insolente, et méritant tous les refus qu'il a essuyés. Les uns et les autres se trompent. Comte n'a pas rencontré d'opposition systématique ; et ce ne fut d'autre part ni un insolent, ni un fou.

Pour ce qui est d'abord des chaires de l'Ecole polytechnique, il est permis de comprendre que les titres d'un Duhamel ou d'un Sturm aient paru supérieurs aux siens. Ce n'est certes pas que nous soyons disposé à amoindrir la valeur des deux premiers volumes du Cours de philosophie positive, consacrés aux sciences mathématiques et physiques. Bertrand, dans ses *Souvenirs académiques*, laisse entendre que Comte ne sait pas de mathématiques, parce qu'il peut relever deux ou trois inexactitudes dans la quantité prodigieuse de choses que renferment ces deux gros volumes in-8°, dont le texte est fort serré, et que Comte rédigeait, nous le savons, d'un seul coup et sans se relire. Peut-être le géomètre éminent et précoce que fut Bertrand n'était-il pas capa-

ble par sa tournure d'esprit d'apprécier l'œuvre de Comte. A ses yeux, comme sans doute à ceux de quelques membres du Conseil de l'Ecole qui eurent à les juger, les leçons de philosophie positive différaient trop d'un cours ordinaire de mathématiques, ou d'un traité ordinaire de philosophie, pour avoir une signification précise ; et, bien que Bertrand ne le dise pas tout-à-fait, nous ne serions guère étonné qu'il n'y eût trouvé qu'une phraséologie inutile. Ce genre de méditation, qui porte sur les méthodes, les principes, les notions fondamentales des sciences, et qui prend de nos jours un si grand développement, dut toucher fort peu certaine catégorie de savants pour qui la seule question qui importe est la liste exacte des vérités qui s'énoncent dans chaque domaine. Mais en tout cas, même en rendant justice à la haute valeur des travaux de Comte, ce qu'il faut bien reconnaître, c'est qu'ils ne contiennent aucune recherche personnelle sur des problèmes d'analyse ou de mécanique ; la réflexion ne porte que sur les résultats trou-

vés par d'autres, tandis que ses concurrents Duhamel et Sturm avaient à leur actif des travaux de mathématiques pures ; ceux-ci devaient passer en première ligne par la raison bien simple qu'il s'agissait d'enseigner à l'Ecole non point la philosophie des mathématiques; mais les mathématiques elles-mêmes.

Comte a toujours eu le sentiment, et il l'a prouvé, soit dans son cours d'astronomie, soit dans sa géométrie analytique, que l'enseignement d'une science ne saurait aller sans un appel continu à la réflexion et à l'histoire des idées ; mais il n'aurait fallu rien moins qu'un changement de programme dans les études des polytechniciens pour permettre, à l'Ecole même, l'essai d'une telle méthode. En l'état des programmes, comprenant des cours entiers d'Analyse et de Mécanique, il était impossible de songer à un enseignement aussi complexe ; et puisqu'on se trouvait en présence d'une chaire de mathémathiques pures, il était naturel qu'on tînt compte avant tout des travaux proprement mathématiques.

Ainsi l'échec de Comte à l'Ecole polytechnique n'a besoin pour s'expliquer ni d'un parti pris systématique contre sa personne, ni de la méconnaissance de la valeur de son œuvre ; il se justifie naturellement par les titres spéciaux de ses concurrents à des fonctions toutes spéciales.

Il n'en serait pas de même pour la chaire d'Histoire des sciences, si elle eût existé. En dépit d'une erreur que Bertrand relève avec soin, un lapsus peut-être, — qui lui fait attribuer à Kepler un théorème démontré par Newton et réciproquement, — rien n'est plus suggestif et intéressant, pour l'histoire de la pensée scientifique, que les trois premiers volumes de son cours de philosophie positive ; et on ne saurait douter que parmi les savants de son temps il fût mieux préparé que n'importe quel autre à la tâche qu'il souhaita si vivement de remplir. Mais la chaire n'existait pas : il s'agissait d'une création au Collège de France, c'est-à-dire d'une mesure tout-à-fait exceptionnelle, ce pouvait être, pour le Ministre, un premier motif d'hésiter. Un second se trou-

vait dans cette circonstance évidemment peu ordinaire que c'était le candidat lui-même qui appelait l'attention sur l'intérêt général de cette création ; — intérêt que d'ailleurs Guizot risquait de comprendre difficilement par suite de son éducation littéraire. Et enfin il était trop manifeste, et Comte ne cherchait pas à le cacher, que, pour l'édification de l'humanité, une fois possesseur de la chaire d'Histoire des Sciences, il eût largement propagé sa doctrine. Guizot ne la connaissait pas, mais il en savait vite assez par ce que lui en disait Comte, pour deviner qu'elle ménagerait fort peu les croyances théologiques traditionnelles. Eût-il créé la chaire, dit-il dans ses Mémoires, il se fût bien gardé de la confier à Comte. Tout cela est naturel et se comprend aisément, sans qu'on se sente envie de crier à la persécution, ni qu'on songe à traiter d'orgueil insolent ce qui n'était que naïve sincérité. Aux amis trop ardents de Comte, on pourrait demander ce qu'il eût fait lui-même, si, les rôles étant retournés, l'occasion se fût offerte au ministre Comte de créer une chaire de philosophie

religieuse pour Guizot ? Et à ses adversaires, nous soumettrons simplement ce jugement de Guizot : « M. Aug. Comte demanda à me voir ; je ne le connaissais pas du tout, et n'avais même jamais entendu parler de lui. Je le reçus et nous causâmes quelque temps. Il désirait que je fisse créer pour lui, au Collège de France, une chaire d'histoire générale des sciences physiques et mathématiques, et, pour m'en démontrer la nécessité, il m'exposa lourdement et confusément ses vues sur l'homme, la société, la civilisation, la religion, la philosophie, l'histoire. C'était un homme simple, honnête, profondément convaincu, dévoué à ses idées, modeste en apparence, quoique, au fond, prodigieusement orgueilleux, et qui sincèrement se croyait appelé à ouvrir, pour l'esprit humain et les sociétés humaines, une ère nouvelle.... Je ne tentai même pas de discuter avec M. Comte ; sa sincérité, son dévouement et son aveuglement m'inspiraient cette estime triste qui se réfugie dans le silence..... »[1]

[1] Mémoires de Guizot, cités par Littré, *Aug. Comte et la Philosophie positive*, ch. III.

Quant aux fonctions d'examinateur et de répétiteur, dont il fut remercié, il est trop clair que les peccadilles relevées par Bertrand ne sont pas une excuse suffisante pour le Conseil de l'Ecole. Cette fois, on peut dire qu'il y eut vraiment de sa part animosité et rancune, mais ajoutons bien vite que, si ce n'était pas très-noble, ni très-généreux, c'était peut-être humain ; Comte avait eu le grand tort de publier, sous forme de préface au VIe volume du cours de philosophie positive, le pamphlet le plus violent, le plus injurieux, et le plus immérité, contre quelques géomètres de son temps, notamment contre Arago.

*
* *

C'est le moment où il vient de terminer son œuvre fondamentale, exposant la doctrine. Il lui reste à composer sa Politique positive, qui se fondera pratiquement sur cette base philosophique et réalisera le projet d'organisation conçu dès sa jeunesse.

Une circonstance inattendue vient troubler sa vie : il s'éprend passionnément de la sœur d'un de ses jeunes disciples[1], Madame de Vaux, et celle-ci meurt après quelques mois d'une intimité étroite, probablement platonique. Cette mort, survenant à la suite d'une aussi étrange liaison, bouleverse profondément l'esprit et le cœur d'Aug. Comte. Sa bien-aimée devient l'objet d'une sorte de culte mystique ; il l'invoque comme une divinité sainte ; et en tous cas il garde de cette aventure une sentimentalité maladive qui, si elle n'altère pas sa doctrine profonde, lui donne désormais un aspect extérieur tout nouveau, et souvent déconcertant. La Politique positive, et plus encore, l'Essai de synthèse subjective, le Catéchisme positiviste, les lettres aux Souverains, — se ressentent de cet état nouveau, que dut favoriser aussi le progrès de sa maladie nerveuse. Le sentiment devient décidément à ses yeux le facteur le plus important des

[1] Maximilien Marie, qu'ont bien connu tous les hommes de ma génération qui se sont intéressés aux examens de l'Ecole polytechnique.

choses humaines, et la réorganisation sociale qu'il a méditée comporte une véritable religion, — ne reposant plus bien entendu sur les croyances théologiques, — mais réalisant sous forme de pratiques, de méditations pieuses, d'abnégation individuelle, de soumission aux grandes lois du monde et de l'humanité, le Consensus parfait de l'organisme social. Il mourut en 1857.

Ce qui caractérise sa vie, c'est, en dehors de ses déceptions continues et de ses souffrances, une grande simplicité et une unité touchante. Il faut, pour le comprendre et le juger, le comparer aux fondateurs de religion. Son dogmatisme, son intolérance, sa sévérité, qui succède si vite à l'amitié la plus vive, dès qu'on n'est plus d'accord avec lui sur quelque point, — à plus forte raison, la violence de ses jugements à l'égard de tous ceux qui le méconnaissent, — se rattachent étroitement au sentiment profond qu'il a de son rôle, et de la rénovation salutaire que sa doctrine apporte à l'humanité. Il ne craint pas, pour vivre et pour se donner tout

entier à sa mission, d'accepter jusqu'à la fin de ses jours une pension annuelle, qu'on lui envoie d'abord d'Angleterre, puis que ses amis de France organisent régulièrement sur l'initiative de Littré. Son existence est d'ailleurs fort simple, et d'une façon générale il vit très retiré. Pourtant il présente lui-même certaines distractions comme s'imposant à lui, parce qu'elles sont capables d'enrichir son âme, et par là d'avoir quelque retentissement sur la philosophie nouvelle. C'est ainsi que, s'il ne veut rien lire, parce que son intelligence n'a plus rien à trouver, parce qu'il a fait de sa doctrine un tout complet, aux contours nettement définis, et aussi parce que son esprit a besoin de repos ; il réclame au contraire une certaine pâture esthétique et s'impose une fréquentation régulière des œuvres de peinture, de poésie et de musique. Plusieurs fois dans sa correspondance il fait allusion à son fauteuil des Italiens, où il va s'asseoir tous les jours de représentation ; et on dirait qu'à ses yeux le plaisir qu'il y trouve est comme l'accomplissement d'un devoir. Il

n'est pas jusqu'à sa liaison étrange avec Madame de Vaux, qui ne se présente à lui comme un événement heureux pour sa mission, en ce qu'il vient attendrir son cœur et baigner par là de sentiment et d'amour la doctrine qu'il laissera à l'humanité comme sa nourriture spirituelle.

En somme, ce fut au plus haut degré un sincère, presque un naïf; et l'on peut bien dire que cet apôtre de la méthode positive, cet adversaire acharné de toute chimère, a donné, par sa vie et par son attachement exclusif à son rêve humanitaire, l'exemple du plus pur idéalisme.

***

Est-ce là son seul héritage ? Et en dehors du petit cercle qui conserve pieusement le culte de sa pensée, celle-ci est-elle morte parmi nous ? Elle peut paraître oubliée, parce qu'on ne va plus guère en chercher le contact dans les livres du maître ; mais entre lui et nous, tant d'autres en ont subi l'empreinte, au cours du XIXe siècle, qu'il est aisé d'en décou-

vrir des traces multiples chez nos contemporains.

C'est d'abord dans le sens de la réalité concrète et positive, sous quelque forme qu'il se manifeste, que nous les trouverons. Dans l'histoire de l'art, nous pouvons y rattacher le mouvement naturaliste qui s'oppose à l'idéalisme, et se confond avec l'effort d'attacher le poète ou le peintre aux réalités matérielles et palpables. Dans tous les domaines de la science, nous témoignons du sens de la réalité positive, de celle qui se touche et se voit, dans la mesure où nous nous défions de nos hypothèses, de nos envolées, de nos conceptions hardies. A cet égard, on peut bien le dire, pour faire une part plus grande désormais aux vues rationnelles de l'esprit, les savants de nos jours se rattachent encore à la philosophie de Comte, en ce qu'ils veulent que ces vues rationnelles naissent de l'observation rigoureuse des faits et se développent sous son contrôle, pour servir à une prévision de plus en plus sûre et à des applications de plus en plus fécondes.

L'histoire et la politique relèvent de Comte d'abord quand elles s'attachent elles aussi d'une manière générale à la réalité des faits humains ; — mais ensuite et surtout quand elles les relient solidairement les uns aux autres dans leur succession continue. Il n'est pas nécessaire pour cela d'énoncer des lois précises ou de se perdre en discussions pour en établir la possibilité ; il suffit de croire que le présent dérive du passé et est gros de l'avenir ; que les institutions et les mœurs naissent, vivent et meurent sous l'action profonde des besoins, des intérêts, des sentiments, des croyances ; que les législateurs et les gouvernements ne sauraient atteindre à ces réalités vivantes par des lois ou des décrets, que tout au plus ils peuvent essayer de sanctionner sous une forme claire et intelligible les aboutissements successifs de lentes évolutions internes et obscures. Et ainsi se rattachent à la philosophie de Comte tous ceux qui sentent combien pèse le passé sur l'état présent et à venir de l'humanité, quelle est la difficulté des transformations, quelle doit être la lenteur du progrès, pour qu'il se

réalise sans secousse; bref tous ceux qui dans l'antinomie toujours actuelle de l'ordre et du progrès, de la tradition et de l'idéal, optent pour le premier des deux termes, ne consentant à envisager le second, — sauf à risquer souvent de l'oublier, — que lorsqu'ils se sentent solidement attachés à l'autre.

Les sociologues surtout ont le droit de se réclamer de Comte, par la nature même de leurs préoccupations, par le seul fait qu'ils cherchent à relier les unes aux autres toutes les manifestations de la vie sociale. Et cela est vrai, quelles que soient leurs tendances, sans que l'humanité dans son ensemble soit assimilée d'une façon étroite à un organisme vivant, et sans que la Sociologie doive se transformer ainsi en une dépendance de la biologie, ce que Comte d'ailleurs eût énergiquement nié : les sociologues ne sont-ils pas tous conduits à affirmer implicitement l'existence du consensus social ?

Et enfin ces tendances des historiens ou des sociolognes ne se manifestent pas seule-

ment chez les penseurs de profession : elles se retrouveront chez ceux qui, dans tous les domaines où la pensée s'exprime, théâtre, poésie, roman, rattachent l'homme à son milieu, et, pour l'étudier, le comprendre ou le juger, refusent de le séparer des mille circonstances naturelles ou sociales qui expliquent sa formation.

Mais ce n'est pas tout.

Si réduite que soit pour lui l'idée qui exprime le mouvement de l'intelligence ou de la raison de l'homme ; si voisine qu'elle doive rester du sensible et du concret, pour rester utile, efficace, et ne pas devenir une chimère ; si éloignée qu'elle soit non seulement de tout absolu, mais même du moindre idéal, qui dépasserait par sa nature les données de l'expérience, — Comte, pour avoir déclaré que l'idée, que l'élément intellectuel et rationnel, est la condition première et le guide constant des progrès de l'humanité, se trouve l'ancêtre direct de beaucoup de nos contemporains. Ce sont tous ceux en somme qui croient à l'efficacité de la science dans la marche de l'esprit humain ; ce sont

tous ceux qui veulent la répandre à profusion, comptant à la fois sur ses applications pratiques dans notre lutte contre la douleur et le mal, — sur ses grandes découvertes physiques pour aider à l'amélioration progressive de l'état social, — enfin et surtout sur son esprit de sincérité et de vérité, pour moraliser toutes les institutions, toutes les aspirations de l'âme humaine. Tous ceux qui affirment la grandeur de ce rôle de la science énoncent à leur façon ce qu'il y a d'essentiel et de vrai dans la loi des trois Etats. Il n'est pas nécessaire pour cela qu'ils la fassent aboutir à la suppression de tout sentiment religieux; il suffit qu'ils comprennent que ce sentiment lui aussi se transforme et s'épure par le progrès continu de la raison et s'accorde de mieux en mieux avec les exigences de notre conscience morale. Tous ceux, philosophes ou prêtres, prédicateurs laïques ou religieux, catholiques, protestants, juifs, libres-penseurs, qui sentent que quelque chose est changé dans l'esprit humain depuis plusieurs siècles, qui proclament par leurs discours ou leur con-

duite qu'ils sont ou veulent être « de leur temps », tous ceux-là offrent un écho plus ou moins lointain de la grande loi de Comte, si, seulement, ils reconnaissent que la marque caractéristique des temps modernes a été avant tout le prodigieux essor de la science.

D'autre part, si un état nouveau des esprits semble s'être fait jour par le progrès naturel des connaissances et sous la poussée de la réflexion scientifique, la conception fondamentale que Comte exprime par sa loi des trois Etats se réalise plus strictement encore dans la vie publique des peuples occidentaux. La Société Civile s'est constituée chez tous, indépendante de toute Eglise ; il n'y a plus de religion d'Etat ; les fonctions publiques tendent à devenir complètement étrangères à toute attache confessionnelle ; et les relations sociales semblent se dégager de plus en plus des croyances religieuses. Les peuples civilisés marchent rapidement vers le jour où la forme que prendront chez chacun de nous ses aspirations religieuses se reflètera de moins en moins dans l'aspect extérieur de la vie publique. Le sentiment reli-

gieux sera assurément de plus en plus quelque chose d'individuel, de subjectif, qui ne relève pour chacun que de sa conscience et dont il n'a à rendre aucun compte à la Société.

D'ailleurs le respect de la conscience individuelle se lie à la neutralité religieuse complète de l'enseignement public; de sorte que finalement, si notre temps se refuse à réaliser un gouvernement des esprits, si pour nous inspirer véritablement de la raison et de la science, nous voulons nous appuyer d'abord sur la liberté, du moins nous sommes conduits par là même vers un résultat où Comte n'hésiterait pas à reconnaître pourtant une trace de ses efforts : l'Etat faisant distribuer uniformément et gratuitement au peuple un enseignement laïque.

Et ainsi il est vrai de dire que, pour ne pas s'adapter à la formule positiviste, l'esprit humain, par une foule de ses démarches actuelles, et la Société, par ses institutions et ses mœurs, reflètent plus d'un trait essentiel de la pensée d'Auguste Comte.

IV

LA LOI DES QUATRE ÉTATS[1]

Quand on compare la philosophie d'A. Comte à la pensée moderne, il est difficile de ne pas sentir que celle-ci ne se résigne pas à s'enfermer dans les limites de celle-là. Comte a-t-il donc fait fausse route, n'est-ce que par hasard que son nom a survécu, et nos contemporains réparent-ils simplement les erreurs de son positivisme ? Ou bien n'est-il pas plus vrai de dire que la pensée moderne ne fait que dépasser la sienne dans un mouvement général d'émancipation auquel il a contribué lui-même, mais qu'à tort il a cru pouvoir arrêter ? C'est là ce que nous voudrions établir. Nous devons pour cela résumer en quelques traits principaux l'opposition de nos idées actuelles et de celles de Comte, nous plaçant comme il convient d'abord, au cœur même de la philosophie positive, c'est-à-dire au point de vue de

[1] *Revue philosophique*, janvier 1902.

la science rationnelle. Nous montrerons que l'attitude nouvelle correspond à une étape consécutive des trois états, en nous préoccupant de retrouver chez Comte lui-même la préparation inconsciente de cette dernière étape. Il restera à se demander si les réflexions générales ainsi suggérées par la science rationnelle ne trouvent pas leur application jusque dans le domaine de la vie morale et religieuse de l'humanité.

*
* *

Dans la philosophie positiviste, les faits, c'est-à-dire les phénomènes que nous observons, sont la seule matière de la science. Pour énoncer les lois qui expriment leurs liaisons constantes nous utilisons des idées tirées des faits eux-mêmes par les procédés ordinaires d'abstraction et de généralisation ; mais ces idées sont toujours des résidus de l'expérience qui se retrouveront dans les choses tels qu'ils en ont été extraits, et se prêteront à une vérification directe et complète. L'esprit est transformé en face de

la réalité qui s'offre à lui en une sorte d'organe enregistreur, dont l'activité ne trouve l'occasion de se manifester que par la rapidité et l'ingéniosité avec lesquelles il va au-devant des constatations. C'est ainsi que l'hypothèse est un de ses procédés les plus efficaces, mais à la condition qu'elle énonce un peu plus tôt ce qui sera observé, à la condition par conséquent qu'elle ne porte que sur des relations complètement vérifiables.

Ce n'est pas d'ailleurs que la science doive atteindre ainsi une réalité absolue extérieure à l'esprit. Comte insiste assez souvent sur la relativité de cette science. Mais qu'entend-il par là? — Il veut dire d'abord que les sensations qui pour nous constituent les faits dépendent de nos organes. Qu'on nous ôte le sens de la vue, notre connaissance du monde sera tout autre; au contraire, qu'il s'ajoute un sens nouveau à ceux que nous possédons, et il nous est impossible de mesurer les transformations que subirait par là notre science. — Celle-ci est de plus relative à notre situation dans l'univers : nous ne sommes pas n'importe

où, mais en un point du système solaire, sur la surface d'une planète particulière ; nous n'observons pas l'univers dans sa totalité, mais seulement ce qui nous entoure, ce qui est près de nous, ce qui n'échappe pas à nos prises. Les lois que nous énonçons ne sont vraies que pour ce monde restreint.— Enfin, à mesure que notre connaissance s'accroît, les lois elles-mêmes se corrigent, de façon à traduire de mieux en mieux la réalité qui s'offre à nous, de sorte que le contenu précis d'une vérité scientifique porte dans certaines limites la marque du temps où elle est formulée. — Mais toutes ces raisons de relativité n'empêchent pas la science humaine d'être pour nous comme une discipline de soumission, et de se faire par la découverte passive d'une vérité qui, pour ne pouvoir se séparer de nous, n'est cependant pas pénétrée de notre activité personnelle, en ce sens que tous les éléments qu'elle comporte sont bien véritablement extérieurs à nous-mêmes.

Nous commençons à comprendre que les choses ne sont pas aussi simples, et que les

la réalité qui s'offre à lui en un
gane enregistreur, dont l'activ
l'occasion de se manifester que p
et l'ingéniosité avec lesquelles il
des constatations. C'est ainsi
thèse est un de ses procédés les p
mais à la condition qu'elle én
plus tôt ce qui sera observé, a
par conséquent qu'elle ne porte
relations complètement vérifiabl

Ce n'est pas d'ailleurs que
doive atteindre ainsi une réal
extérieure à l'esprit. Comte i
souvent sur la relativité de ce
Mais qu'entend-il par là? — I
d'abord que les sensations qui
constituent les faits dépendent d
nes. Qu'on nous ôte le sens de la
connaissance du monde sera tout
contraire, qu'il s'ajoute un sens
ceux que nous possédons, et il
impossible de mesurer les tran
que subirait par là notre [illegible]
est de plus relative [illegible]
l'univers [illegible]

ice, de choix,
ntanée dans
otions qu'ap-
lus purement
: observation
ents d'expé-
iables ; cha-
l par lequel
ncer sponta-
r les mieux
tion logique,
uffisent à en
nterviennent
qui guident
es notions :
ent aider à
re part elles
a trame des
s ces condi-
ier au point
cessité iné-
en œuvre de
ur valeur ; ce
ant lesquelles
sion.

notions fondamentales des sciences théoriques ne sont pas seulement des résidus de l'expérience, qu'il soit toujours possible d'y retrouver par une vérification suffisante. Sans revenir sur les nombreuses analyses dont nous avons nous-même pris notre part dans ces dernières années, il sera permis de dire que les principes de la science rationnelle, s'ils sont évidemment suggérés par les faits d'expérience, ne trouvent en eux ni toute leur raison, ni leur signification complète. En vain chercherait-on à combler la distance qui les en sépare par les opérations ordinaires de notre entendement, comparaison, abstraction, généralisation; en vain voudrait-on y voir des hypothèses provisoires rigoureusement établies par des vérifications ultérieures. Il reste en ces principes, en ces définitions que formule le savant, en ces postulats sur lesquels s'élève incessamment l'édifice de la science théorique, il reste quelque chose qui dépasse le donné, qui est transcendant par rapport à l'expérience passée, et même par rapport à toute expérience future, et qui ne s'explique que par

une certaine dose de liberté créatrice, de choix, de décision volontaire et spontanée dans l'esprit qui les énonce. Les notions qu'apportent ces principes ne sont plus purement et simplement des résidus d'une observation passée, pas plus que des éléments d'expérience devinés et supposés vérifiables ; chacune est plutôt une sorte d'idéal par lequel l'esprit juge convenable de s'élancer spontanément au-delà des faits pour les mieux interpréter désormais. La justification logique, pas plus que l'observation, ne suffisent à en rendre raison. Certes, elles interviennent l'une et l'autre dans les motifs qui guident le savant et l'incitent à poser ces notions : car, d'une part, celles-ci doivent aider à traduire l'expérience, et d'autre part elles doivent s'adapter chacune à la trame des idées antérieurement posées ; mais ces conditions ne sauraient les déterminer au point qu'elles s'imposent avec une nécessité inéluctable. Ce sont, pour la mise en œuvre de l'esprit, des raisons qui ont leur valeur : ce ne sont pas des données devant lesquelles il n'y ait place qu'à la soumission.

Elles ne sont pas complètement vérifiables. Cela est évident dès les premiers principes de la géométrie, et il est inutile désormais d'insister sur ce qu'il a pu y avoir de chimérique dans l'espoir de justifier l'exactitude de ceux-ci par quelque expérience directe. A plus forte raison ce recours décisif à l'expérience fait-il défaut quand se mêlent et s'enchevêtrent toutes les notions fondamentales de la géométrie, de la mécanique, de l'astronomie, de la physique, et quand s'étend démesurément le champ de la science rationnelle. C'est, comme on l'a dit bien souvent, tout un système complexe de principes, de postulats, de définitions, qui se trouve mis à l'épreuve des faits; et si ce système se corrige et se perfectionne sans cesse de façon à assurer une prévision de plus en plus rigoureuse, jamais du moins il n'arrive ni que la réalité des notions théoriques soit enfin montrée dans les choses, ni par conséquent que notre raison cesse de sentir qu'elle dirige elle-même cette marche continue.

Ses décisions ne sont pas d'ailleurs seulement transcendantes par rapport à l'expé-

rience ; elles le sont aussi par rapport à la logique, en ce sens qu'elles posent, avec les principes et les définitions, des synthèses qu'il serait impossible d'éclaircir complètement par le sens de chacun des éléments qui les forment. Tel postulat doit être admis d'abord pour que même puisse se poser ensuite la question de savoir s'il a un sens : telle est cette affirmation fondamentale que le mouvement de la terre est uniforme, sans laquelle l'uniformité d'un mouvement, avec la notion qu'elle implique des durées égales, n'a pas de signification précise ; tels sont en général tous les principes, comme ceux de la géométrie ou de la dynamique, qui apportent avec eux la définition même des éléments qu'ils unissent.

Ces réflexions se confirment à mesure que s'élève l'échafaudage de la science théorique. Nous avons de plus en plus conscience que si nous dépassons l'expérience et la logique, c'est par des décisions raisonnables plus que par soumission à une réalité qui s'impose. Nous sentons en d'autres termes que, pour mieux exprimer et prévoir les faits,

Bien au contraire, et précisément dans la mesure où subsistera pour nous la responsabilité personnelle d'un homme, nous exigerons de pouvoir rattacher ses résolutions à des motifs conscients et réfléchis. De même, les résolutions de l'esprit qui formule la science théorique ne sont pas indéterminées, pour jaillir spontanément de notre propre activité : elles ont mûri au contact des faits, sous la suggestion de toute une vie de l'âme dont les aspects divers, logique, pratique, esthétique, s'y adaptent harmonieusement. Les postulats théoriques qui nous semblent les plus primitifs et les plus instinctifs, tels que les premiers principes de la géométrie, n'ont fait leur apparition que fort tard dans le cerveau de quelques géomètres grecs. Le choix des postulats auxquels ils s'arrêtèrent est très simple, très clair et très voisin du sens commun : c'est par exemple, entre tous les systèmes que nous citent les métagéomètres, le seul qui laisse subsister dans notre espace cette chose dont nous avons un sentiment si naturel et qui était impliquée déjà dans les premiers tâtonnements de

l'art humain, à savoir la similitude des formes, la variation proportionnelle des images. Les définitions sur lesquelles s'est fondée la mécanique sont venues beaucoup plus tard, tout récemment, peut-on dire ; et il serait difficile de résumer la longue expérience qui finalement a conduit quelques savants du XVIIe siècle à s'y attacher. A coup sûr, elles impliquaient déjà comme le pressentiment de l'admirable simplicité qui allait en sortir pour l'édification de la mécanique céleste. En tous cas, la moindre démarche volontaire de la pensée théorique, chacune de ses décisions, chacun de ses choix, loin de donner l'exemple d'une fantaisie capricieuse et sans règle, se justifie au contraire par des raisons comparables à celles qui rendent compte des résolutions ordinaires d'une âme pleinement responsable de son activité.

Et dans ces conditions, la science risque-t-elle de rien perdre de son universalité? Aug. Comte explique l'accord des esprits dans la connaissance positive par les restrictions même qu'il impose à celle-ci :

elle doit se borner aux sensations et aux idées que nous en tirons par les procédés naturels d'abstraction et de généralisation. Or nous avons tous les mêmes organes, par conséquent les mêmes impressions, et nous procédons tous de même pour abstraire et généraliser. La connaissance positive représente ainsi, dans l'ensemble des vérités que croit pouvoir formuler chacun de nous, la partie qui s'adresse à tous et qui constitue proprement la vérité. Tout ce qui la dépasse relève d'éléments subjectifs et individuels qui ne pourraient qu'empêcher la science d'être comme il convient la propriété de tous les esprits. — Ne rejetons-nous pas par nòtre attitude nouvelle la notion même de cette vérité qui risque désormais de n'être plus universelle ? Certes, nous mériterions ce reproche s'il fallait borner aussi étroitement que Comte croit devoir le faire la partie de nous-mêmes par laquelle nous sommes semblables à tous les hommes ; mais c'est justement ce dont nous nous défendons. Si nous avons tous les mêmes sens, et si nous savons tirer des mêmes impressions les mêmes idées

abstraites, ce ne sont pas là les seules marques caractéristiques de notre humanité. Il y a une foule d'éléments d'ordre esthétique ou intellectuel, une foule de tendances, de besoins, d'aspirations, par lesquels nos âmes vibrent à l'unisson, pourvu qu'elles soient normales et saines ; et en particulier nous croyons qu'il est pour nous une façon de dépasser les données de l'expérience, et, sous leur suggestion, de former librement un idéal nouveau, — de poser des idées, comme disait Platon — qui peut satisfaire uniformément tous les esprits. Nous continuons sans doute, comme Aug. Comte, à distinguer dans les affirmations que chacun formule, ce qui se rattache de près ou de loin à sa personne, à son éducation spéciale, au milieu où il a vécu, à ses préjugés, à son tempérament particulier, bref ce qui est subjectif et individuel, — et ce qui d'autre part émane du fonds normal par lequel nous nous dépassons pour communier vraiment avec le reste de l'humanité. Mais cette partie de notre être par laquelle nous sortons ainsi de nous-mêmes, et que consciemment ou

non les hommes nomment la raison, nous apparaît comme très complexe et très riche ; c'est un reflet de toute notre âme ; bien mieux, c'est notre âme tout entière, en tant qu'elle fait effort pour se dégager de toute circonstance accidentelle ou contingente, et pour atteindre ce qui portera en soi sa propre force d'expansion. Et ainsi la vérité, en se dépouillant de l'aspect primitif et simpliste que lui donnait sa nature purement statique, pour intéresser l'activité profonde de l'esprit et jaillir au contact des faits de la spontanéité de la raison, garde en son essence même son premier caractère d'universalité.

Le scepticisme n'a donc pas lieu de triompher de notre attitude nouvelle : ne pourrions-nous même pas dire qu'elle échappe mieux à ses atteintes que ce qui reste malgré tout de naïvement dogmatique dans le positivisme de Comte ? Tant qu'on ne voit dans la reconnaissance de la vérité qu'une soumission passive à une donnée qui s'impose, combien il est facile d'en contester la réalité Soit le fait le plus simple, le plus évi-

dent : j'écris en ce moment même sur ce papier quelques réflexions qui se sont présentées à mon esprit. — J'écris, dis-je, en suis-je bien sûr ? puis-je donner la preuve que je ne rêve pas, que je ne suis pas l'objet de quelque hallucination ? — question tant de fois posée, et jamais résolue, si l'on attend pour la résoudre une rigoureuse démonstration. Tout ne devient-il pas plus simple si je ne compte pas sur autre chose que sur une décision raisonnable de l'activité qui veille en moi, qui réfléchit et qui juge ? Une infinité d'éléments de toute espèce, dont l'analyse serait impossible et qui tiennent aux racines de ma vie entière, souvenirs, désirs, prévisions, gestes, manifestations de toutes sortes de mon être physique et moral, s'accordent avec le fait que j'écris en ce moment, et me font décider, malgré quelques raisons d'en douter, que je dois le proclamer réel. Je me dégage du débat, je pose la vérité du fait, avec le sentiment que je ne cède pas à une nécessité extérieure, mais que consciemment, spontanément, je veux m'en tenir à cette vérité ; ou, si l'on préfère,

avec le sentiment que je suis dans les conditions où tout être normal et sain prendrait aussi spontanément ce parti. N'attendant plus la manifestation impossible d'une lumière qu'on ne puisse pas ne pas voir, ne posant plus la question d'une réalité dogmatique qui s'impose avec nécessité, en appelant au contraire du fond même de mon âme au jugement spontané et libre d'une sorte de conscience du vrai, ne suis-je pas par là même au-dessus des coups du sceptique le plus endurci ? Et si cela doit s'admettre, comme le soutenaient déjà Arcésilas et Carnéade contre les Stoïciens, à propos d'un fait aussi brutal, combien n'est-ce pas plus frappant encore pour les spéculations de la science théorique ? Peut-on songer à comparer, en face du scepticisme, les embarras de celui qui affirme la réalité complète des principes de la science rationnelle, et la sécurité du penseur qui a le sentiment de s'être arrêté pour chacun d'eux à une décision raisonnable et spontanée. L'intervention de notre volonté fixant en des résolutions conscientes et réfléchies des idéaux auxquels elle

convie tous les esprits, pour faciliter et guider les démarches futures, est donc loin de laisser tomber aux prises du scepticisme l'échafaudage grandissant de la science spéculative.

Est-ce d'un autre côté que quelque danger serait à redouter? La ligne de démarcation risque-t-elle de disparaître entre l'œuvre des savants et la rêverie des mystiques? Si l'on est disposé à nommer mystique toute affirmation qui dépasse l'expérience et la logique pure, et où tout n'est pas rigoureusement expliqué, il sera bien vrai que toute science est mystique par le seul fait qu'elle ne se contente pas d'être un registre d'observations, et qu'elle se garde de s'immobiliser dans les tautologies qu'autorise seules le principe d'identité. Mais alors qui pourrait s'en plaindre? le mysticisme deviendrait synonyme du mouvement spontané par lequel l'esprit fait la connaissance elle-même; il y aurait du mysticisme non pas seulement dans les énoncés des grandes lois de l'univers, mais jusque dans les postulats les plus universellement acceptés des mathématiques,

— car nous n'avons plus à démontrer aujourd'hui qu'ils sont synthétiques, — et même jusque dans le moindre syllogisme, — car nous savons bien que le principe de contradiction ne suffit pas à relier la conclusion aux prémisses. Et ce ne sont pas seulement alors des hommes comme Descartes et Kant qui seraient mystiques, c'est même Aug. Comte, soit par son affirmation de l'existence des lois et de leur extension à tous les phénomènes, soit plus généralement par son attachement à l'ordre, à la synthèse organique, à l'harmonie, comme à un guide général de sa pensée. Aussi n'est-ce pas de la sorte que peut se justifier quelque inquiétude. Ce qui effraie dans le mysticisme, ce n'est pas qu'il dépasse cette intelligence discursive faite d'expérience et d'analyse, c'est bien plutôt évidemment qu'il implique l'abandon de soi-même, de sa raison, l'abdication de sa pensée, de sa réflexion, le renoncement au libre examen, à la méditation critique, bref le renoncement à tout ce qui est l'essence même de l'esprit scientifique. Mais est-ce là ce que peut faire craindre un appel de plus

en plus intense aux sources actives de l'âme ? Comment pourrait-on confondre l'effort vigoureux de l'esprit qui se tend vers la vérité avec l'abandon de soi ? Comment confondrait-on l'énergie avec le renoncement et la soumission ? La conception d'une connaissance qui s'impose et devant laquelle nous n'avons qu'à nous incliner était bien plus favorable à l'attitude qu'on redoute, par la passivité à laquelle elle pliait l'esprit, que l'idée d'une science que nous créons et qui ne saurait se passer de la participation active de toute notre âme. Cette action, va-t-on dire, risque d'être irréfléchie, et de se traduire par des élans impulsifs qui se passent de tout examen, et même de toute exigence de pensée claire ! C'est une erreur. Par cela même que les vérités formulées sont en partie notre œuvre, notre responsabilité est d'autant plus engagée, et le sentiment le plus élémentaire de notre devoir envers nous-mêmes et envers nos semblables nous impose des exigences d'autant plus étroites de réflexion, de libre examen, de minutieuse critique. Il ne saurait être ques-

tion de donner aux affirmations énoncées l'évidence immédiate qui leur viendrait d'une démonstration impossible, ni de demander à l'analyse et à la logique de rendre compte à elles seules de ce qui les dépasse assurément ; mais il nous reste l'obligation la plus stricte de nous mettre en garde contre ce qu'il y a d'accidentel en nous-mêmes ; d'aller assez au fond de notre être pour dépasser notre individualité et pénétrer dans ce qui est véritablement l'humanité ; de nous tenir en défiance contre les influences particulières qui ont agi sur nous, les préjugés au milieu desquels nous avons vécu, la religion où chacun de nous a été élevé, les luttes auxquelles nous avons été plus ou moins mêlés, les lectures spéciales qui ont imprégné de leur marque notre esprit tout jeune encore, etc. Certes il n'est pas facile de dire comment nous réussirons à distinguer ainsi dans la vie totale de notre âme les élans capables de s'universaliser, les suggestions qui porteront en elles-mêmes leur propre force d'expansion et pourront reproduire dans tous les esprits la conviction qu'elles

suscitent en nous, — et les inspirations qui nous sont personnelles. Mais du moins, nous nous comprendrons tous en parlant de l'effort consciencieux, réfléchi, que nous nous imposerons pour faire cette distinction, et nous aurons tous le sentiment qu'en cet effort surtout consistera l'acte essentiel de notre raison. En particulier, nous saisirons ce qu'il y aurait d'exceptionnel dans une attitude qui supprimerait en nous l'un des éléments vitaux de notre âme, et qui, sous prétexte de dépasser l'intelligence, la supprimerait. C'est pourquoi la conscience de notre activité créatrice dans l'œuvre de la science, loin de nous entraîner à l'abandon de nous-mêmes, à l'irréflexion, au sentiment exclusif, nous commande au contraire un attachement de plus en plus étroit à tout ce qui était jusqu'ici la marque la plus caractéristique de l'esprit scientifique, à la pleine possession de tout notre être, de notre énergie, de notre volonté, à l'examen, à la discussion, à la poursuite de ce que nous nommons tous la clarté, l'intelligibilité, — ce qui n'est pas la logique pure. Bref, dans

la mesure même où nous échappons à la passivité de l'esprit découvrant le donné, et où nous nous pénétrons de sa part de spontanéité dans la construction de la science théorique; dans la mesure même où nous nous éloignons à cet égard de l'attitude positiviste, et mettons davantage en cause notre responsabilité personnelle, nous nous armons plus fortement aussi contre toute velléité de mysticisme.

*
* *

Et maintenant que nous voici rassurés sur cette conception nouvelle de la science rationnelle, montrons que, loin de se présenter en réaction contre celle de Comte, elle s'offre au contraire comme la suite naturelle de ses trois états.

L'explication des choses a commencé par être théologique. Les phénomènes qui nous frappent sont attribués à une volonté divine, extérieure à nous-mêmes, extérieure à l'humanité, de sorte que nous sommes les témoins passifs de ses décrets. Déjà cependant, sans

sortir de ce premier âge, l'évolution que signale Comte du fétichisme au polythéisme, puis au monothéisme, correspond à un éveil de plus en plus marqué de l'âme humaine, à une pénétration de plus en plus accentuée de notre pensée dans l'action des dieux. Le passage du fétichisme au polythéisme est particulièrement édifiant. L'esprit s'en était remis pour chaque phénomène à une divinité spéciale, de façon à supprimer tout probléme, toute question, et à réduire au minimum le mouvement intérieur de l'âme à la recherche d'une explication. C'était la passivité absolue, c'était l'inertie complète de tout ressort intime de notre être. C'était, comme dit Comte, « la torpeur de l'entendement humain, alors ainsi dispensé même de créer la fiction facile des divers agents surnaturels, et se bornant à céder presque passivement à la pente naturelle qui nous entraîne à transporter au dehors ce sentiment d'existence dont nous sommes intérieurement pénétrés [1]... » Peu à peu les fétiches qui

[1] *Cours de Phil. pos.*, t. V, 52e leçon.

remplissent le monde font place à des dieux plus éloignés, moins immédiats, moins concrets. Il n'y a plus un fétiche pour chaque phénomène, mais une divinité imaginée pour toute une classe de phénomènes. Cette généralisation est la première tentative spontanée de transformer pour son compte la réalité extérieure. « Les dieux proprement dits diffèrent essentiellement des purs fétiches par un caractère plus général et plus abstrait, inhérent à leur résidence indéterminée. Ils administrent chacun un ordre spécial de phénomènes, mais à la fois dans un grand nombre de corps, en sorte qu'ils ont tous un département plus ou moins étendu ; tandis que l'humble fétiche ne gouverne qu'un objet unique dont il est inséparable... Lorsque, par exemple, la végétation semblable des différents arbres d'une forêt de chênes a dû conduire enfin à représenter, dans les conceptions théologiques, ce que leurs phénomènes offraient de commun, cet être abstrait n'a plus été le fétiche propre d'aucun arbre, il est devenu le dieu de la forêt. Voilà donc le passage intellectuel du

fétichisme au polythéisme réduit essentiellement à l'inévitable prépondérance des idées spécifiques sur les idées individuelles, au second âge de notre enfance, aussi bien sociale que personnelle [1]... » Dans cette intervention active de l'intelligence humaine, Comte voit la première manifestation de l'esprit métaphysique. Et au fond, c'est la même chose que nous voulons exprimer ; car Aug. Comte voit par là la donnée théologique entamée par la pensée humaine, les volontés extérieures diminuées au profit de l'idée, qui, provisoirement au moins, en attendant de se figer dogmatiquement en théologie d'une autre forme, exerce son activité critique dans la représentation qu'elle se fait de l'univers. D'ailleurs, une fois la transformation effectuée, et les dieux devenus moins nombreux, plus lointains et plus abstraits, c'est autant de liberté que gagne l'esprit, autant de champ disponible pour sa propre activité.

Le passage du polythéisme au mono-

[1] *Cours*, 52e leçon.

théisme est, pour ne pas sortir du premier âge, le terme extrême de ce mouvement. L'intervalle s'agrandit de plus en plus entre les données immédiates qui excitent l'activité de l'esprit et le terme qui arrête son essor, l'absolu extérieur qui rend désormais tout effort inutile, puisqu'il apporte la réponse définitive à toutes les questions. Le monothéisme, Comte y insiste souvent, est particulièrement favorable à l'éclosion de toutes les énergies de l'âme, de toute spontanéité, de toute liberté de penser. L'âge métaphysique en sort naturellement.

C'est le règne des entités. Nous donnons un corps, une réalité substantielle à des abstractions, et y voyons les agents qui produisent les phénomènes. Par la substitution d'une infinité de causes extérieures à un Dieu unique, il peut sembler d'abord que le passage du monothéisme à l'état métaphysique ne fasse qu'accroître, en face et en dehors de l'esprit, la puissance qui le domine. A y regarder de plus près cependant, le progrès est manifeste au contraire dans le sens de son émancipation. Les entités, les

substances, sont des éléments inférieurs, dépourvus de volonté, et leur puissance est tout entière dans ce fait qu'elles sont comme la source de certains phénomènes. Par elles-mêmes, et en dehors des manifestations spéciales que nous connaissons d'elles, elles sont inertes. Ce ne sont pas des agents devant lesquels s'incline notre esprit comme il s'inclinait devant une puissance divine ; il les manie au contraire et les utilise ; il les asservit à son activité. Et pourtant, ce sont encore là des êtres ayant en face de nous une existence indépendante, des absolus inaccessibles en eux-mêmes ; nous ne pénétrons pas dans leur essence profonde, celle-ci nous est tout à fait étrangère ; et, comme elle constitue la seule réalité qui compte, la science se fait d'éléments qui, s'ils ne dominent plus l'esprit, lui sont complètement extérieurs, et forment autant d'obstacles nécessaires qui limitent ses efforts et son action.

L'âge positif les supprime, et la science ne connaît plus les causes, au vieux sens du mot, ni les agents, ni les substances : il

n'y a désormais pour elle que des phénomènes et des lois. Or qu'est-ce qu'un phénomène, sinon une apparence, c'est-à-dire un ensemble plus ou moins complexe de sensations, d'impressions, de représentations, c'est-à-dire enfin un élément de notre vie psychique? Les lois expriment les successions constantes de ces éléments, telles que par l'intermédiaire des sens notre conscience nous les révèle. De sorte qu'en somme la science se fait maintenant de matériaux qui ne sont plus extérieurs à l'esprit, qui ne s'opposent plus à lui, qui sont au contraire comme quelque chose de lui. Il n'y a plus de réalité absolue, indépendante de notre pensée. Notre intelligence, en élaborant la connaissance humaine, ne doit plus se heurter à des obstacles infranchissables; elle doit désormais se mouvoir dans un monde qui n'a de sens et de réalité qu'à la lumière intérieure qui fait sa propre essence.

L'émancipation est-elle complète? et cette marche progressive du dehors vers le dedans qui nous a conduits par degrés des volontés extérieures toutes puissantes jusque dans le

domaine propre de notre âme, en est-elle arrivée à sa limite extrême? N'est-il pas manifeste au contraire que c'est le même élan, poursuivi dans la même direction, qui nous porte tout naturellement à franchir un dernier pas, et, une fois parvenus au cœur même de notre pensée, à nous dégager d'un dernier reste d'absolu, d'une sorte de nécessité qui lui assigne encore un rôle passif, et à pénétrer enfin jusqu'au plus profond de nous-mêmes, c'est-à-dire jusqu'à l'énergie spontanée qui est la source de toute notre vie intellectuelle. Et ainsi l'attitude nouvelle par laquelle la philosophie de la science s'opposait au positivisme de Comte peut sembler au contraire comme le dernier terme où il aboutit.

Mais c'est ce qu'il est permis de constater de plus près encore, si on lit attentivement le *Cours de philosophie positive*. Plus d'une fois d'abord Comte est entraîné à se départir de ses exigences de positivité à l'égard des hypothèses du savant. S'agit-il, par exemple, de la trajectoire des planètes? non seulement il voit une simple approximation

dans les lois énoncées, mais il déclare que notre grand avantage sur les anciens vient de ce que nous ne croyons plus comme eux à la valeur objective de ces lois : « Nos ressources à cet égard sont bien plus étendues, précisément parce que nous ne nous faisons aucune illusion sur la réalité de nos hypothèses, ce qui nous permet d'employer sans scrupule, en chaque cas, celle que nous jugeons la plus avantageuse[1]. » C'est là un mot échappé à Aug. Comte, et qui ne s'accorde guère avec son attitude générale ; mais il est significatif, et il suffirait à montrer que Comte a eu parfois le sentiment assez net du rôle que joue dans la science rationnelle cet élément de choix et de décision volontaire dont nous avons parlé.

On a la même impression, quand il recommande aux savants l'hypothèse du dualisme chimique, d'après laquelle toute combinaison est binaire. « La discussion sur ce dualisme, dit-il, peut se réduire à établir que la chimie actuelle devrait profiter avec plus d'ha-

[1] 23e leçon.

bileté, pour la simplification de ses notions fondamentales, du degré d'intermination que la nature de ses recherches laisse nécessairement quant à la constitution intime des corps. Le mode réel d'agglomération de leurs particules élémentaires nous étant radicalement inaccessible, et ne pouvant constituer nullement le vrai sujet de nos études chimiques, nous avons toujcurs, par suite, la faculté rationnelle, dans la sphère bien circonscrite de nos recherches positives, de recevoir la composition immédiate d'une substance quelconque comme seulement binaire, de manière à représenter néanmoins, avec une pleine exactitude, tous les phénomènes appréciables que la chimie peut nous offrir, à quelque état de perfectionnement qu'on la suppose jamais parvenue.... Ainsi, je ne propose point le dualisme universel et invariable comme une loi réelle de la nature que nous ne pourrions jamais avoir le moyen de constater; mais je proclame un artifice fondamental de la vraie philosophie chimique, destiné à simplifier toutes nos conceptions élémentaires, en usant judicieu-

sement du genre spécial de liberté resté facultatif pour notre intelligence, d'après le véritable but et l'objet général de la chimie positive. Ma pensée à ce sujet me paraît maintenant assez clairement formulée, pour devenir exactement jugeable pour tous les chimistes philosophes, à la haute méditation desquels je dois désormais l'abandonner[1]... »

Ne croirait-on pas, en cette page si singulière dans l'œuvre de Comte, retrouver le ton habituel de M. Poincaré lui-même, parlant des postulats de la géométrie? et cette liberté laissée à l'intelligence, et livrée à la méditation des chimistes philosophes n'est-elle pas au fond celle que réclame M. Leroy ?

Un exemple plus saisissant, nous semble-t-il, est donné par l'exposé des notions fondamentales du calcul infinitésimal. Historiquement, il y a eu trois conceptions des principes de ce calcul : celle de Leibniz, fondée directement sur la différentielle ; celle de Newton fondée sur les fluxions ; et celle

[1] 36e leçon, t. III.

de Lagrange qui ne fait intervenir que les dérivées. La deuxième se rapproche de la troisième, et celle-ci a les préférences de Comte, quand il s'agit de comprendre ou de faire comprendre le langage mathématique. Quant à la première, d'une part c'est la meilleure de beaucoup, la plus commode, la plus pratique, la seule avec laquelle on puisse vraiment traiter le moindre problème un peu compliqué ; tous les géomètres le savent : « La conception de Leibniz, dit Comte, présente incontestablement, dans l'ensemble des applications, une supériorité très prononcée, en conduisant d'une manière beaucoup plus rapide, et avec bien moins d'efforts intellectuels, à la formation des équations entre les grandeurs auxiliaires. C'est à son usage que nous devons la haute perfection qu'ont enfin acquises toutes les théories générales de la géométrie et de la mécanique. Quelles que soient les diverses opinions spéculatives des géomètres sur la méthode infinitésimale envisagée abstraitement, tous s'accordent tacitement à l'employer de préférence, aussitôt qu'ils ont à

traiter une question nouvelle, afin de ne point compliquer la difficulté nécessaire par cet obstacle purement artificiel, provenant d'une obstination déplacée à vouloir suivre une marche moins expéditive. Lagrange lui-même, après avoir reconstruit sur de nouvelles bases l'analyse transcendante, a rendu, avec cette haute franchise qui convenait si bien à son génie, un hommage éclatant et décisif aux propriétés caractéristiques de la conception de Leibniz, en la suivant exclusivement dans le système entier de la mécanique analytique. Un tel fait nous dispense, à ce sujet, de toute autre réflexion[1] ».

Mais, d'autre part, cette conception de Leibniz n'est pas aisée à comprendre, au sens purement intellectuel de ce mot ; et c'est même pour cette raison qu'après les discussions infinies qui l'avaient accueillie, Lagrange avait cru devoir la transformer. Dira-t-on, comme Carnot, que les équations leibniziennes sont inexactes, mais que les

[1] Tome I, 6e leçon.

erreurs volontairement commises se compensent ensuite? « Mais cela seul n'est-il pas un inconvénient radical, que d'être obligé de distinguer, en mathématique, deux classes de raisonnements, ceux qui sont parfaitement rigoureux, et ceux dans lesquels on commet à dessein des erreurs qui devront se compenser plus tard? Une conception qui conduit à des conséquences aussi étranges est sans doute, rationnellement, bien peu satisfaisante ». La fera-t-on rentrer dans la méthode des limites pour chaque question particulière? « Une telle transformation enlève presque entièrement à la conception de Leibniz les avantages essentiels qui la recommandent si éminemment, quant à la facilité et à la rapidité des opérations intellectuelles. » Comte n'hésite pas à déclarer sans détour que, logiquement, la conception de Leibniz est tout à fait mauvaise. « Quant à la considérer en elle-même et sous le rapport logique, on ne peut s'empêcher de reconnaître avec Lagrange qu'elle est radicalement vicieuse, en ce que, suivant ses propres expressions, la notion des infi-

niment petits est une *idée fausse*, qu'il est impossible en effet de se représenter nettement, quoiqu'on se fasse quelquefois illusion à cet égard. L'analyse transcendante ainsi conçue présente, à mes yeux, cette grande imperfection philosophique de se trouver encore essentiellement fondée sur ces principes métaphysiques, dont l'esprit humain a eu tant de peine à dégager toutes ses théories positives. Sous ce rapport, on peut dire que la méthode infinitésimale porte vraiment l'empreinte caractéristique de l'époque de sa fondation et du génie propre de son fondateur ».

Ainsi voilà une notion qu'aux yeux de Comte on ne peut remplacer en réalité par aucune plus claire, sans perdre les avantages spéciaux qu'elle présente dans les applications qu'on en fait, — qu'on ne peut par conséquent pas ramener à d'autres plus simples, de façon à l'expliquer aux yeux de l'intelligence pure ; voilà une notion fausse, empreinte de métaphysique, et qui pourtant est absolument fondamentale, puisque sur elle repose tout l'édifice de l'analyse infini-

tésimale, et qui a suffi à augmenter à l'infini le champ des sciences mathématiques. Est-ce à dire que le mathématicien a quelque peine à se l'assimiler, et à la faire servir à son usage constant ? Comte sait bien le contraire ; il sait qu'elle a été prodigieusement féconde au temps même où elle jetait le trouble le plus profond chez ceux qui voulaient la comprendre ; il sait qu'à s'y exercer on y adapte aisément l'effort de son esprit ; il répéterait volontiers sans doute le mot de d'Alembert : « Allez de l'avant, la foi vous viendra ». Et cela signifierait non point évidemment que le savant s'abandonne, en révolte contre son intelligence, et croit « parce que c'est absurde », mais bien qu'en s'assimilant de toutes les forces de son activité, par un exercice continu, les concepts mathématiques, on résout les difficultés auxquelles ne suffirait pas un simple appel aux données de l'expérience ou de la logique, on les fait revivre dans son esprit tels qu'ils apparurent au génie de leurs créateurs.

Ces quelques exemples montrent assez que Comte, s'il se fût arrêté davantage sur quel-

ques unes de ses propres réflexions, eût été bien près de renoncer à ces exigences d'un positivisme rigoureux qui, dans le tableau de la science contemporaine, lui font voir à chaque instant le terme extrême atteint par l'activité de l'intelligence, et qui l'amènent à enserrer les progrès futurs dans de si étroites limites.

Mais ce n'est pas seulement par son étude scrupuleuse des conceptions fondamentales de la science que Comte nous prépare à rendre toute sa valeur à l'énergie interne et profonde de notre âme. Ne peut-on dire qu'il nous y incite encore par quelques-unes des idées qui se dégagent avec le plus de force de sa philosophie du progrès ?

A la base même de celle-ci se trouve, comme on sait, la notion du *consensus* social. Tous les éléments de l'organisme social sont liés les uns aux autres, sont solidaires les uns des autres, de telle sorte qu'il soit aisé de concevoir la transformation totale et régulière de l'organisme sous tous ses aspects, si l'on peut saisir dans son développement continu quelque manifestation de

la vie de l'humanité. Or, il en est une dont l'évolution progressive s'impose d'elle-même, c'est la pensée, c'est l'intelligence faisant la science, et réfléchissant de mieux en mieux l'ordre extérieur des choses. Tout jeune encore et commençant à peine à formuler les grandes lignes de sa philosophie, il la résumait ainsi dans une lettre à son ami Valat, où il était plus particulièrement question de politique : « Cette théorie, ces idées, ces systémes (ceux du siècle dernier) sont mal conçus et portent à faux. Tu sens qu'une proposition de cette importance ne peut guère se démontrer dans une lettre ; mais je te prïerai seulement de fixer toute ton attention sur ce fait, qui est la clef de la bonne philosophie, et auquel tu n'as pris garde probablement jusqu'à présent. C'est que toutes les connaissances humaines vont croissant de siècle en siècle, et que les institutions et les idées politiques de chaque époque d'un peuple doivent être relatives à l'état des lumières chez ce peuple à cette époque... » (15 mai 1818). L'élément intellectuel, par lequel s'offre directement dans

l'âme humaine le retentissement des réalités extérieures, voilà quel est aux yeux de Comte le guide constant de toutes les transformations, celui qui, progressant d'une manière continue, entraîne à sa suite le progrès total de l'humanité. Si bien que la loi qui résumera le mieux l'histoire de ce progrès, c'est la loi des trois états, laquelle fait correspondre toutes les transformations de l'organisme social aux aspects successifs de l'interprétation générale des choses par l'intelligence de l'homme. La pensée conduit et explique le développement de l'humanité dans son ensemble.

D'autre part, l'idée de progrès, c'est-à-dire la marche régulière et harmonieuse d'un ensemble d'éléments solidaires les uns des autres, ne trouve finalement sa clarté que dans la notion de la vie. On sait le rôle énorme que joue celle-ci dans l'esprit de Comte. Au milieu de la diversité irréductible des phénomènes, il est surtout frappé de l'hétérogénéité radicale des choses inorganiques et des choses organisées. Avec le *consensus* vital s'établit un élément de syn-

thèse qui va jusqu'à changer l'esprit même de la science : tandis que dans le monde inorganique, les faits isolés, d'abord étudiés séparément, amènent à constituer peu à peu la connaissance générale, il devient impossible en face des phénomènes de la vie de les dégager chacun ou même par séries du consensus qui les unit ; il devient nécessaire de procéder non plus du particulier au général, comme il semblait que ce dût être la règle universelle de toute science, mais bien du général au particulier. Et Comte entend par ce général l'ensemble des lois qui caractérisent le consensus lui-même, et dont relèvent par conséquent sans exception tous les faits qui s'y rattachent. L'étude de la vie exige la naissance d'un état d'esprit nouveau, caractérisé par le renoncement à l'explication analytique, à la recherche d'éléments, faits ou idées, dont il suffirait de faire la somme, l'addition pure et simple, pour connaître et comprendre. Cet état d'esprit, les sciences inférieures seraient par essence même incapables de le produire, et c'est pourquoi le maniement de la biologie est

indispensable à la formation de ceux à qui sera confiée la direction morale de l'humanité. En particulier, la notion de la vie pourra seule faire disparaître l'antinomie du statique et du dynamique, de l'ordre et du progrès, comme l'exige la philosophie positive. Seule, elle expliquera la possibilité du mouvement dans la stabilité, du développement de l'ordre, du progrès.

Est-il bien difficile alors de faire un pas de plus, et de rapprocher ces conclusions sur lesquelles Comte aime tant à insister? D'une part, la pensée guide et explique le mouvement général de l'humanité ; c'est elle qui contient le germe du développement total ; c'est elle qui progresse, entraînant tout l'ensemble ; — et d'autre part, le consensus vital tel qu'il nous est donné, nous apporte le seul exemple de progrès effectif ; nous ne concevons le progrès que par la vie ; n'est-il pas naturel de dire que la pensée ne saurait donc se séparer de la vie, et que, dans l'humanité, par conséquent, dans l'homme, la pensée est essentiellement unie à toutes les manifestations de la vie, que

finalement penser et connaître c'est d'une certaine manière participer à l'énergie totale de l'être. Et ainsi, comme Descartes, sous l'apparence d'un intellectualisme statique, préparait la philosophie de la volonté, Auguste Comte, plus inconsciemment sans doute, nous disposait déjà à unir étroitement à la pensée l'activité profonde de l'âme.

*
* *

La science théorique, quand elle se présentait dans le positivisme de Comte comme la simple découverte des lois qui s'offrent à nous, s'étendait à tous les faits qui intéressent l'humanité jusqu'à ceux d'ordre social et moral : pénétrée des éléments de spontanéité et d'activité créatrice que nous voulons y voir, elle se prêtera bien mieux encore à l'unité de démarche de la raison humaine, en énonçant les lois du monde moral et du monde physique. Au nom de l'obligation morale, qui semble séparer si radicalement les commandements de la conscience des constatations de l'astronome ou du chimiste,

on se refuse d'ordinaire à rapprocher les deux domaines. Mais c'est mal poser la question. De part et d'autre, nous nous trouvons en présence d'un postulat initial, puis de faits et de lois. Quant au postulat qui s'énonce d'un côté : « tu dois », et de l'autre : « il y a une vérité », maintenons toute la distance que l'on voudra : ni la morale ni la science positive ne sont dans ces formules. Il s'agit essentiellement pour l'homme de connaître où est son devoir et de poursuivre la vérité. Or des deux côtés les faits s'offrent à lui, qui l'excitent à les dépasser sans cesse par des notions et des lois ; des deux côtés, c'est l'activité de son esprit qui veut sans cesse proposer quelque idéal théorique, comme un échelon sur lequel on acceptera de s'élever ensemble pour monter ensuite plus haut. Sans doute, les éléments d'où dépendront la vitalité et la fécondité de l'idéal ainsi posé ne seront pas identiques pour l'astronome et le moraliste, en ce sens que le contrôle de l'expérience et le succès de la prévision joueront un rôle infiniment plus considérable pour

l'un que pour l'autre. Mais du moins une même préoccupation domine et dirige les efforts de tous deux : à l'instant où ils posent une conception nouvelle, ils veulent qu'elle soit vraie, c'est-à-dire qu'elle ait ses raisons dans les réalités de faits, d'idées et de sentiments, qui forment le fonds commun de l'âme humaine, et qu'elle porte en elle-même au contact de la réflexion et de la vie sa propre force d'expansion, de telle sorte qu'elle s'adapte sans contrainte à l'esprit de tous. Tous deux savent aussi que chacun de ces idéaux théoriques ne réclame qu'un accord provisoire, qu'aucune formule énoncée n'est définitive, qu'elle n'est qu'un degré dans la voie du progrès où veut sans cesse marcher l'humanité, et que, supérieure aux précédentes en ce qu'elle porte la trace de tout ce qui en elles a résisté aux épreuves de la raison, elle garde toujours quelque chose de vague et d'imprécis qui s'offre aux déterminations futures. Cela est vrai tout aussi bien des principes de la chimie que des postulats de justice sociale ; aussi bien de la notion de patrie que de la théorie de la

lumière ; aussi bien des lois du système solaire que de l'idée religieuse. Bref, la science positive nous apparaît maintenant comme un des aspects de la raison, et, par conséquent, comme une partie intégrante de l'œuvre que celle-ci poursuit indéfiniment dans tous les domaines, forte d'une activité spontanée qui n'admet aucune barrière à son essor.

Mais est-ce bien là, dira-t-on, une conception qui se puisse proposer comme consécutive à la loi des trois états ? N'est-ce pas, sous prétexte de former une suite naturelle aux premières étapes, l'oubli complet des résultats acquis, le renoncement de l'esprit à ses conquêtes les plus précieuses ? Ne dit-on pas que la raison, dans ses incessants efforts, s'attache à des préoccupations dont quelques-unes rappellent l'âge métaphysique et même l'âge théologique ? — Qu'on y prenne garde cependant : c'est en pleine liberté, en toute spontanéité, en tant qu'elle est la propre émanation des sentiments et des idées qui caractérisent l'âme humaine, que la raison s'abandonne à son élan, au

mépris de tous les obstacles. L'âge théologique et l'âge métaphysique réalisaient en somme la soumission de l'esprit à des absolus extérieurs, devant lesquels il devait s'incliner ; l'âge positif le délivrait de cette tyrannie, mais lui prescrivait une autre discipline d'abdication. Au dernier stade de cette marche progressive du dehors vers le dedans, des éléments extérieurs qui dominent vers le jeu des ressorts intimes de notre énergie, n'est-il pas naturel qu'avec la liberté reparaissent, mais dans un esprit nouveau, toutes les recherches capables de nous intéresser à quelque degré ? L'exclusion de certaines préoccupations constituait à elle seule un asservissement : le quatrième état se distingue essentiellement par la spontanéité libre de la vie intérieure de l'âme.

Ne sera-ce pas là, va-t-on dire encore, un retour pur et simple à cet état métaphysique, caractérisé non par le règne des entités, mais par l'esprit critique, par l'esprit de libre examen, que Comte réprouve comme inséparable de l'anarchie intellectuelle, et auquel ses préoccupations organiques lui

ont fait substituer l'âge positif? — Il y a assurément quelque parenté entre ce que nous avons nommé le quatrième état et cet âge de libre examen. Le lien qui les rapproche est l'esprit critique s'attaquant à toute domination extérieure ; mais tandis que celui-là semblait ne valoir que pour détruire, et se présentait uniquement pour rendre possible un principe nouveau d'organisation, ce qui caractérise l'état actuel, c'est qu'il puise dans la liberté même l'élément le plus efficace d'unification des esprits, c'est qu'il ne sépare pas l'homme de l'humanité, et que bien au contraire il ramène l'effort individuel de penser librement et spontanément à une sorte de communion par la raison avec l'universalité des intelligences et des cœurs. C'est l'âge vraiment organique, parce qu'il organise et unifie du dedans et non plus du dehors ; parce que sa force d'union et d'accord vient du fond même où s'alimentent les sources vives de l'âme humaine.

*
* *

Enfin, que c'est bien là un *état*, au sens

que Comte lui-même donnait à ce mot ; qu'il s'agit bien d'une attitude générale de la pensée contemporaine dans tous les ordres d'idées, et non pas seulement dans le champ de la science rationnelle, c'est ce dont il est aisé de se rendre compte par un examen attentif des préoccupations morales, sociales, religieuses de l'heure présente.

La morale apparaît de plus en plus indépendante de toute doctrine extérieure. Chacun reste libre de rattacher, s'il lui plaît, ses idées morales à quelque théorie métaphysique ou à tels dogmes religieux, tout comme le savant peut continuer à rapporter les lois qu'il énonce à une providence organisatrice du monde : en fait, le langage qui a cours parmi les hommes s'arrête à la conscience comme unique source de nos inspirations morales, de même que la science, en ce qu'elle a d'universel, ne relève que de la raison humaine. Il est particulièrement édifiant d'en appeler à cet égard aux jugements que nous portons sur la valeur morale d'une personne : ce qui nous importe avant tout, c'est la bonne foi, c'est l'accord des

actes avec la lumière intime de la conscience. Dans les questions les plus graves, nous pardonnons à nos adversaires de ne pas penser comme nous, dès que nous avons l'assurance de leur sincérité. Et même, en matière religieuse, si les dogmes condamnent à l'enfer quiconque n'adopte pas certaines croyances, ce n'est plus que du bout des lèvres, et par un reste de tradition superstitieuse qu'ils s'énoncent encore ; les plus croyants témoignent par leur conduite même qu'ils entrevoient confusément la possibilité d'une interprétation qui concilie leurs croyances avec les droits imprescriptibles de la conscience morale.

S'il entre dans notre appréciation des actions humaines la considération d'influences extérieures, nous sommes en tout cas moins décidés que jamais à demander compte à l'un de nos semblables de quelque fatalité qui pèserait sur lui et lui imprimerait comme une marque d'infériorité native. Ce n'est pas seulement l'antique destin qui nous répugne ; qui ne se refuserait aujourd'hui à déclarer un homme responsable des fautes

de ses ancêtres ? Qui oserait affirmer encore qu'un enfant naturel n'a pas les mêmes droits à notre respect et à notre amour que n'importe quelle autre créature humaine ? Si le dogme chrétien semble encore consacrer le souvenir d'une sorte de fatalité s'étendant du premier homme et de sa chute à l'humanité tout entière, nul doute que devant les exigences de la pensée moderne, ce dogme ne s'épure un jour définitivement en quelque symbole qui en fasse disparaitre toute l'immoralité. Les conditions de moralité et de dignité ne sauraient plus désormais être cherchées en dehors du fond intime de la conscience individuelle.

Est-ce à dire que la conception dernière de l'esprit moderne se résume en un émiettement sans fin des consciences ? N'est-il pas évident au contraire que l'idée de solidarité humaine fait chaque jour des progrès, et nous amène à rattacher par des liens de plus en plus étroits la vie de chacun de nous à celle de la Société ? Et ne semble-t-il pas que toutes les notions essentielles de la morale ne prennent aujourd'hui leur sens

complet que par la substitution progressive du point de vue social au point de vue individuel ? — Oui, sans doute, mais il est aisé de montrer en même temps que la préoccupation qui guide les esprits de notre temps, c'est d'atteindre par là à l'accroissement de la personnalité de chacun, au plein développement de son être, à l'affermissement de tous les ressorts intimes, de toutes les énergies de son âme.

L'idée fondamentale de solidarité a pu s'entendre parfois comme un effacement de l'individu dans l'unité organique totale. C'est celle par exemple qui se dégage très clairement de la philosophie de Comte. Celui-ci a beau se défendre d'assimiler l'individu à un rouage qui aurait son rôle passif dans le consensus social, il mesure au fond sa valeur à la fonction qu'il lui assigne dans ce vaste organisme dont il est partie intégrante et qui constitue l'humanité. Et il a semblé d'abord aux successeurs d'Aug. Comte que le devoir de solidarité était inséparable de la négation des droits de la personne, envisagée comme fin en soi. Que

cela est déjà lointain, et qu'une réaction se fait aujourd'hui contre une pareille illusion, c'est ce que montre, par exemple, l'étude toute récente de M. Cantecor sur « l'Idée commune de solidarité ». (*Rev. de Métaph.*, mai 1901). Elle dénonce avec insistance la confusion des deux idées : devoir de collaboration et négation de l'individu et de ses droits, et conclut que, loin d'être légitime, cette confusion ne peut que nuire au succès de l'idée de solidarité. « Plus d'une conscience hésite à l'accepter parce qu'elle paraît se fonder sur la négation de l'individu et de ses droits et imposer l'obligation d'aliéner sa personne tout entière à la Société. On recule devant cet excès d'abnégation, non par la révolte d'un instinct égoïste, — reproche en vérité trop facile et trop injuste, — mais par le sentiment justifié qu'il n'y a pas de morale hors du droit et de la liberté. Il faut donc, si l'on croit recevable le devoir de solidarité et si l'on veut en assurer le succès, s'efforcer d'en purifier l'idée de tout ce qui s'y mêle indûment et qui la dénature. En est-il d'autres moyens que de dénoncer

l'illusion qui assimile la solidarité de fait, origine et occasion du devoir de solidarité, à la dépendance absolue de l'individu dont les droits et la réalité même se trouvent ainsi mis en question [1] ?... » — L'homme dépend de ses semblables, dira-t-on. Oui, mais dépendance n'est pas nécessairement soumission. L'individu pourrait n'être qu'une somme d'éléments sociaux ? — Soit encore, mais « il suffit, pour que se pose par delà le fait, le problème moral du droit, que la personne ait conscience de soi, qu'à ce titre elle se conçoive comme une fin pour elle-même, qu'elle tende à s'affranchir et qu'elle y puisse en quelque mesure réussir. Or, qu'elle s'y efforce et qu'elle y réussisse, c'est ce que l'expérience montre assez clairement. [2] »

[1] Page 378.

[2] Page 380. — Dans ce besoin de réagir contre l'illusion positiviste à propos de l'idée de solidarité, M. Cantecor sent bien vite qu'il y a au fond un besoin de s'adapter à la pensée contemporaine et au mouvement général qui marque le progrès de l'esprit humain. Il dit en des termes qui pourraient résumer à leur façon quelques-unes des idées que nous avons exprimées dans notre cours de cette année et que nous reproduisons dans ces pages : « On pourrait aller jusqu'à dire que l'affranchissement progressif de la personne est la loi même de l'histoire et

L'idée de solidarité, telle que la conscience de nos contemporains tend de plus en plus à la comprendre, n'implique plus la négation des droits de la personne au profit d'une collectivité abstraite ; elle est essentiellement le devoir pour tous de s'intéresser à chacun et de collaborer avec lui au développement et à l'accroissement de son être. Orientée dans le sens des fins personnelles de l'individu, elle comporte clairement d'une

la formule qui en exprime le mieux le développement. L'évolution psychologique de l'humanité s'est faite dans le sens de la réflexion, où l'esprit, se reprenant et se jouant au-dessus des matériaux qui lui viennent du dehors, les juge et les ordonne selon ses exigences propres. L'évolution morale s'est faite dans le sens de la responsabilité individuelle substituée à la responsabilité collective et dans le sens de la vertu personnelle et intérieure substituée aux rites extérieurs et aux pratiques exclusivement sociales. L'évolution politique s'est accomplie dans le sens de la démocratie fondée sur la reconnaissance des droits de l'individu. A son tour, l'évolution littéraire et artistique s'est faite dans le sens de l'inspiration personnelle et subjective substituée à l'expression objective des idées communes et des sentiments collectifs. Ces remarques et beaucoup d'autres semblables viennent se résumer et trouver leur principe dans cette loi admise par plus d'un sociologue que, à mesure que le volume des sociétés s'accroît, les liens intérieurs se relâchent et les individus s'y trouvent de jour en jour plus libres et plus abandonnés à eux-mêmes ».

part un principe d'action continue, et d'autre part, avec l'assurance que nous ne faisons jamais assez pour chacun de nos semblables, un sentiment de responsabilité sociale dans son imperfection et dans ses fautes.

C'est ce que disait autrement naguère M. H. Michel dans son livre sur la Démocratie. « Si nous plaçons la démocratie, dans notre estime, fort au-dessus des autres formes politiques, c'est qu'elle suppose tout ensemble et favorise, chez tous les citoyens, le plus complet développement de la personne humaine. Il est temps de mettre quelque précision dans le sens de cette formule, si souvent employée. La démocratie suppose chez tous ses membres le développement complet des attributs de la personne humaine. Il va de soi, en effet, que le régime démocratique, pour donner tous ses fruits, veut que chaque citoyen ait acquis, soit par son effort propre, soit à l'aide d'institutions tournées vers cet objet, son maximum de valeur humaine[1]..... »

[1] Cité par le *Bulletin pour l'action morale*, 1er juin 1901, page 214.

On nous dira sans doute que le libéralisme n'est pas une doctrine nouvelle, et que déjà Comte la trouvait, pour la combattre, chez les économistes de la fin du XVIIIe siècle. Mais allons droit à la conception politique qui semble le plus directement s'opposer par son essence même à la liberté de l'individu, — au socialisme collectiviste. Dans les écrits de ses inspirateurs et de ses chefs, quelle est la préoccupation qui revient sans cesse éclairer le public sur les fausses interprétations de la doctrine? On veut nous démontrer que le collectivisme, loin d'être contraire à la liberté de l'individu, doit en être la meilleure garantie. Parmi des pages innombrables où cette thèse est soutenue, choisissons ces réflexions si éloquentes et si pleines d'ardeur persuasive de M. Jaurès : « De quel droit supposer que lorsque l'évolution du système capitaliste et la volonté organisée du prolétariat auront suscité la propriété sociale, toutes ces forces individuelles de pensée et d'action vont s'amortir et s'éteindre ? De quel droit supposer que toutes ces énergies se détendront quand la propriété

universalisée offrira à toutes un aliment nouveau? Qu'est-ce en effet qu'une forme nouvelle de propriété? C'est une forme nouvelle d'action.....

« Pour les deux classes antagonistes, pour le prolétariat et pour la bourgeoisie, la révolution sociale sera une ascension. Elle apportera au prolétariat, sous des formes nouvelles de propriété, des garanties positives de liberté et de bien-être, des possibilités nouvelles d'action, et elle apportera à la bourgeoisie, avec le sens plein de son œuvre historique, une révélation de noblesse morale et de grandeur... Comment ce grand acte social qui établira entre les hommes, désormais réconciliés, toutes les forces d'orgueil, d'espérance et d'humanité, pourrait-il aboutir à une sorte d'atonie générale et d'universelle dépression? Comment les hommes, affranchis les uns de leur misère de classe, les autres de leur égoïsme de classe, se précipiteraient-ils à une servitude nouvelle? Et comment, en assurant par la propriété sociale la propriété de tous, ne chercheront-ils pas aussi à porter au plus haut l'initiative et la liberté individuelle de tous?

« A coup sûr certaines formes d'action, injustes et surannées, auront disparu. Il ne sera plus permis, ou plutôt il ne sera plus possible à un homme de faire travailler à son profit d'autres hommes : l'humanité aura chassé à jamais, comme le cauchemar d'une nuit mauvaise, le rêve du capitaliste qui peut tendre et qui tend à l'universelle domination et à l'universelle exploitation. Mais l'homme est-il condamné à ne comprendre la liberté que comme la faculté d'exploiter d'autres hommes ?... Il n'est plus permis aujourd'hui, il n'est plus possible d'avoir des esclaves : la liberté humaine en est-elle diminuée ?...

« Dans l'ordre socialiste, c'est bien la liberté qui sera souveraine. Le socialisme est l'affirmation suprême du droit individuel. Rien n'est au-dessus de l'individu. Il n'y a pas d'autorité céleste qui puisse le plier à son caprice ou le terroriser de ses menaces. L'homme n'est pas un instrument aux yeux de Dieu. Le mouvement socialiste exclut l'idée chrétienne qui subordonne l'humanité aux fins de Dieu, à sa gloire, à ses mysté-

***

rieux desseins. Il exclut aussi ce spiritualisme vulgaire qui fait de Dieu un individu séparé du monde, plus fort que l'individu humain et dangereux pour lui..... C'est fini d'une force surhumaine écrasant et contraignant l'humanité. Dieu n'existera plus pour l'homme que dans la mesure où il sera l'homme lui-même, prenant conscience de sa grandeur et de la beauté du mouvement universel où il concourt.

« Si l'homme, tel que le socialisme le veut, ne relève pas d'un individu supra-humain, il ne relève pas davantage des autres individus humains. Aucun homme n'est l'instrument de Dieu; aucun homme n'est l'instrument d'un autre homme... Mais pour qu'aucun individu ne soit à la merci d'une force extérieure, pour que chaque homme soit autonome pleinement, il faut assurer à tous les moyens de liberté et d'action. Il faut donner à tous le plus de science possible et le plus de pensée, afin qu'affranchis des superstitions héréditaires et des passivités traditionnelles, ils marchent fièrement sous le soleil. Il faut donner à tous

une égale part de droit politique, de puissance politique, afin que dans la cité aucun homme ne soit l'ombre d'un autre homme, afin que la volonté de chacun concoure à la direction de l'ensemble, et que, dans les mouvements les plus vastes des sociétés, l'individu humain retrouve sa liberté...

« En vain dit-on que l'individu humain, arrivé au plus haut, sera abattu et triste, ne voyant plus rien au-dessus de lui. D'abord, au-dessus de lui, il verra toujours lui-même. Toujours il pourra tendre à plus de force, à plus de pensée, à plus d'amour aussi. Précisément parce qu'il sera débarrassé de toute contrainte et de toute exploitation, il songera sans cesse à se développer, à se hausser, à mettre en valeur toutes ses énergies...

« La communauté interviendra nécessairement pour coordonner la production. Elle interviendra aussi pour prévenir tout retour de l'exploitation de l'homme par l'homme. Mais elle laissera le plus libre jeu à l'initiative des individus et des groupes, car elle aura tout entière le plus haut intérêt à stimuler les inventions, à respecter les éner-

gies... Où donc le pouvoir central trouverait-il des moyens d'oppression, et pour quel intérêt opprimerait-il ? Il n'aura d'autre force que celle des groupes, et ceux-ci n'auront d'autre force que celle des individus. Toutes les puissances de progrès, de variété et de vie s'épanouiront, et la société communiste sera la plus complète et la plus mouvante qu'ait vue l'histoire.

« Depuis quelques années les « libéraux » parlent beaucoup de décentralisation... Il n'est qu'une décentralisation vivante, c'est le communisme, car, en permettant à chaque individu humain de retenir tout le produit de son travail, il fait de tout individu un centre. Par le socialisme, la vaste harmonie de la vie générale se concilie avec la spontanéité des forces individuelles ; par lui, l'humanité est comme un fleuve où chaque flot est une source [1]. »

Si nous nous tournons enfin du côté des préoccupations religieuses, n'est-il pas évident d'abord qu'à côté des systèmes organi-

[1] *Revue de Paris*, 1er décembre 1898. *Socialisme et Liberté*.

sés de dogmes précis et de pratiques rituelles constituant des religions au vieux sens du mot, apparaît de plus en plus vivace dans l'âme de nos contemporains la religion du cœur et de la conscience ? Le sentiment religieux semble souvent d'autant plus pur, d'autant plus sincère, qu'il ne se traduit extérieurement par aucune formule déterminée, par aucun geste imposé du dehors, et qu'il puise toute son ardeur et toute sa force dans des aspirations inhérentes à notre nature profonde. Mais il y a plus, au cœur même des religions organisées, dans les Eglises officielles, pénètre bon gré mal gré, sous l'impulsion de la pensée moderne, ce mouvement qui déplace peu à peu le centre de la vie de l'âme du dehors vers le dedans, de la soumission vers la spontanéité créatrice, de l'acceptation passive et définitive vers la liberté et le progrès.

La tendance est particulièrement saisissante dans le protestantisme. Qu'on s'en rapporte, parmi tant d'autres études, à l'*Esquisse d'une philosophie de la religion*. Les fonctions mêmes de l'auteur (M. Saba-

tier était le doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris) et le succès retentissant du livre ne laissent aucun doute sur l'intensité d'un mouvement dont il apporte le témoignage continu de la première page à la dernière.

S'agit-il d'abord de l'origine et de l'essence de la religion? Elle naît non d'une révélation extérieure, mais de la vie intérieure de l'homme, de la contradiction initiale de ses aspirations, de la détresse qui s'y révèle, du « sentiment inhérent à toute conscience individuelle de la dépendance où l'homme se trouve à l'égard de l'être universel [1] ». — « La religion n'est rien si elle n'est pas l'acte vital par lequel l'esprit tout entier s'efforce de se sauver, en se rattachant à son principe. Cet acte, c'est la prière, par où j'entends, non pas un vain exercice de paroles, non pas la répétition de certaines formules sacrées, mais le mouvement de l'âme se mettant en relation personnelle et en contact avec la puissance mystérieuse dont elle

[1] Page 19 et suiv.

sent la présence, même avant de pouvoir lui donner un nom. Où cette prière intérieure fait défaut, il n'y a pas de religion ; au contraire, partout où cette prière surgit et remue l'âme, même dans l'absence de toute forme et de toute doctrine arrêtée, la religion est vivante [1]. » — La révélation n'est pas une apparition soudaine et surnaturelle s'offrant à quelques hommes : c'est la réponse continue du Dieu qu'elle cherche à chaque conscience individuelle. — Le miracle, c'est, « comme pour Jésus, l'exaucement de la prière ».....

Mais l'auteur appartient à une Église chrétienne : qu'est-ce donc qui la caractérise? Qu'est-ce donc qu'être chrétien? Vouloir répondre à cette question, c'est chercher « l'élément intérieur qui, présent dans l'âme, compense à la rigueur l'absence ou le défaut de tout le reste, et, absent, ne saurait être compensé ni suppléé par rien [2]... » Et cet élément intérieur, c'est, d'une part, au fond de l'âme, le sentiment de la « réali-

[1] P. 24.
[2] P. 175.

sation parfaite de son rapport avec Dieu » ; d'autre part, c'est l'affirmation que cette réalisation parfaite, cette expérience s'est faite un jour avant nous, dans la conscience de Jésus-Christ. De telle sorte que « le christianisme a son premier germe dans la vie intérieure du Christ ».

Enfin que deviennent les dogmes? Ils sont le corps de la religion, comme la piété intérieure en est l'âme. Ils sont l'expression nécessaire de celle-ci, « sans laquelle elle reste inconsciente, indiscernable, et ne se réalise point [1] ». Mais l'élément primitif et générateur de la religion, c'est la piété. « Etant autonome par l'expérience religieuse qui la constitue, par l'inspiration qui l'anime, par la présence immédiate de Dieu lui-même dans le cœur, elle écoute tout ce que le passé lui apporte, sans se subordonner à rien d'étranger ; elle examine tout, juge tout et ne retient que ce qui est bon. Cela veut dire que le chrétien a, dans sa piété même, un principe de critique auquel aucun dogme,

[1] P. 266.

et celui de l'autorité de l'Eglise ou de la Bible moins que tout autre, ne se peuvent jamais soustraire. Ce principe, essentiellement religieux et moral, lui impose le devoir de faire toujours la distinction, dans un dogme, entre la forme et le fond, entre l'expérience religieuse assimilable qu'il représente, et l'expression contingente et imparfaite que les docteurs anciens ont pu lui donner. L'âme religieuse interprète et transforme sans cesse les dogmes traditionnels, se nourrissant du suc et de la moelle qu'ils renferment, et abandonnant le reste, c'est-à-dire les éléments d'une science caduque et périmée, au courant de l'évolution humaine [1]. »
Les dogmes ne sont donc plus des vérités immuables ; ils se développent, ils évoluent, ils ont une vie intime. L'élément intellectuel qui les compose est le reflet essentiellement variable de l'émotion religieuse interne.

On ne peut évidemment songer à trouver du côté du catholicisme une pensée aussi hardie ; mais il sera déjà assez édifiant, pour

[1] P. 284.

notre thèse, de voir décidément entamée par une minorité intelligente et d'une foi sincère, la vieille méthode de l'Apologétique religieuse. Nous voulons parler d'une école critique qui se réclame d'Ollé-Laprune, et dont M. Blondel semble aujourd'hui le représentant le plus ardent et le plus éloquent. Or, voici dans quels termes précis M. Blondel pose le problème : « En deux mots qu'il faudra expliquer, mais qui marquent d'emblée la gravité du conflit, la pensée moderne, avec une susceptibilité jalouse, considère la notion d'*immanence* comme la condition même de la philosophie ; c'est-à-dire que si parmi les idées régnantes il y a un résultat auquel elle s'attache comme à un progrès certain, c'est à l'idée très juste en son fond, que rien ne peut entrer dans l'homme qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion, et que, ni comme fait historique, ni comme enseignement traditionnel, ni comme obligation surajoutée du dehors, il n'y a pour lui vérité qui compte et précepte admissible sans être, de quelque manière, autonome et autochtone,

Or, d'autre part, il n'y a de chrétien, de catholique, que ce qui est *surnaturel*, non pas seulement transcendant au simple sens métaphysique du mot, — parce qu'enfin on peut supposer des vérités et des existences supérieures à nous dont l'affirmation, procédant de notre fond, serait immanente elle-même, — mais proprement surnaturel ; c'est-à-dire qu'il est impossible à l'homme de tirer de soi ce que pourtant on prétend imposer à sa pensée et à sa volonté.

« Ainsi, semble-t-il, la philosophie a pour fin principale, pour fin unique, d'assurer la pleine liberté de l'esprit, de garantir la vie autonome de la pensée, et de déterminer, dans son entière indépendance, les conditions qui en établissent le règne. Dès lors, y a-t-il seulement rencontre possible entre elle et le christianisme, puisqu'il paraît que l'une exclut l'autre ? La première difficulté, pour que leur coexistence même soit concevable, c'est de montrer qu'ils peuvent en effet se rencontrer et se choquer ; il sera moins malaisé de faire voir ensuite que ce heurt n'est possible que s'il y a accord au sein du

conflit. C'est à marquer ce point de rencontre, et en cela seulement, que doit consister l'effort initial sans lequel aucun autre n'a de valeur philosophique[1] ». Et ainsi on tâchera de montrer que la méthode d'immanence convenablement comprise, intégralement appliquée, est le guide le plus sûr pour une âme catholique. « L'heureuse hardiesse dont il semble désormais indispensable de s'armer, c'est de recourir à la « méthode d'immanence », et de l'appliquer intégralement, avec une rigueur inflexible, à l'examen de la destinée humaine ; elle seule, capable de définir la difficulté, est capable de la résoudre ; et, par elle, la solution, comme le problème même, n'est possible qu'en nous forçant d'être également fidèles à la philosophie et à l'orthodoxie ; ou mieux encore en forçant la philosophie comme l'orthodoxie, à demeurer fidèle à elle-même..... En quoi donc consistera la méthode d'immanence, sinon à mettre en équation, dans la conscience même, ce que nous paraissons pen-

[1] *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, page 28.

ser, vouloir et faire, avec ce que nous faisons, nous voulons et nous pensons en réalité ; de telle sorte que dans les négations factices ou les fins artificiellement voulues se retrouveront encore les affirmations profondes et les besoins incoercibles qu'elles impliquent [1]... »

Ces quelques lignes définissent assez clairement la méthode nouvelle qui veut faire sortir les croyances du catholicisme de la vie intégrale de l'âme. Sans qu'il soit utile d'entrer dans les détails d'une pensée souple et délicate, il est permis de mesurer à l'audace de l'attitude nouvelle et à l'énergie qu'on met à la défendre, la force d'expansion du principe d'immanence ou d'intériorisme qui caractérise l'état actuel des esprits.

*
* *

Et maintenant, un dernier mot pour dissiper tout malentendu. Faut-il admettre que l'humanité a procédé par quatre étapes successives, et entrevoir peut-être pour l'avenir une série d'états nouveaux ? Quand il s'agit

[1] *Op. cit.*, p. 32 et 33.

déjà de la loi de Comte, il est manifeste que, consciemment ou non, sa pensée ne s'attache pas à plusieurs époques limitées et nettement distinctes ; il sait nous montrer les traces de l'esprit positif jusque dans les temps anciens, et fait remonter l'esprit métaphysique aux premiers tâtonnements de l'âge polythéiste. De lui-même, par conséquent, il nous donne le sentiment que ses « états » ne sont pas des périodes successives, qu'ils se pénètrent au contraire ; et on ne parvient à le comprendre que si, renonçant à toute vue statique, on veut voir dans chaque ordre d'idées, un mouvement, un progrès, de sens déterminé. C'est encore bien plus vrai pour nous. Nous avons voulu faire connaître bien moins un âge nouveau qu'une tendance manifeste de l'esprit humain, qu'un caractère essentiel du progrès de la pensée. Toutes les démarches de cette pensée ont eu pour effet d'aboutir à plus de liberté, à plus d'activité et de spontanéité personnelle. Le dire et le montrer, ce n'est pas seulement dépasser le positivisme de Comte, c'est aussi ouvrir toutes grandes pour l'avenir, les perspectives

qu'il croyait devoir nous interdire. Le progrès à ses yeux se réduisait — quoique sa durée fût illimitée — à quelques lentes et dernières oscillations du mouvement qui jusqu'ici a guidé le consensus social. De la source immanente, où il n'a pas pénétré, et vers laquelle ce mouvement n'a cessé de nous entraîner, du fond intime de notre âme, que nous pouvons bien nommer la raison, [1] — quels que soient les innombrables aspects qu'elle revête, — jaillissent à jamais des forces de vie, des énergies toujours nouvelles, toujours fécondes, qui reculent à l'infini les bornes du progrès humain.

[1] Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre étude : « *l'œuvre de la raison* », qu'à publiée la *Revue de Métaphysique et de Morale*, (mars 1900) — et qui forme d'ailleurs la conclusion des « *Philosophes-Géomètres de la Grèce.* »

TABLE DES MATIÈRES

Nimes. — Impr. LA LABORIEUSE (Ass. Ouv.) rue Godin, 7.

AUTRES OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD. — 660-1902.



